

# DIE KARAWANE

LUDWIGSBURG/WÜRTT · BISMARCKSTRASSE [illegible]

Vierteljahreshefte der Gesellschaft für Länder- und Völkerkunde



# PERSIEN AUF NEUEN WEGEN

Titelbild:
Bischapur, Statue Shapurs I. in der Grabhöhle.


Satz und Druck: E. Wachter, Bönnigheim

DIE KARAWANE
18. Jahrgang 1977 — Heft 1

# PERSIEN
## AUF NEUEN WEGEN



herausgegeben im
KARAWANE-VERLAG LUDWIGSBURG
mit Unterstützung der Karawane-Studienreisen und des
Büros für Länder- und Völkerkunde
Ludwigsburg

# INHALTSVERZEICHNIS

*Ulrich Mann*

# PARADIES UND FEUERTEMPEL

Auf neuen Wegen im Alten Iran

*Gustav Mensching,*
*dem großen Religionsforscher und führenden Vermittler im interreligiösen Dialog: zum 75. Geburtstag am 7. Mai 1976.*

Im Oktober 1975 ging für mich ein langgehegter Wunsch in Erfüllung: Ich hatte eine Karawane-Studienreise zu leiten, die den Iran auf neuen Wegen durchquerte, dabei natürlich auch die bedeutendsten der üblichen Besichtigungspunkte berührte wie Hamadan mit Kirmanschah, Isfahan und Schiras mit Umgebung, jedoch vor allem eine Reihe von bislang wenig oder nie besuchten Stätten auf zum Teil recht schwierigen Straßen und in abgelegenen Gegenden zum Ziel hatte. An manchen Orten waren wir, wenn auch gewiß nicht die ersten Fremden — entdeckt und erforscht sind die historischen Stätten Irans bekanntlich schon seit langer Zeit —, so doch sicherlich die erste Studiengruppe. Es war in mancher Hinsicht eine Expedition, und das machte den besonderen Reiz dieser Reise aus; ich danke den Herren Peter Albrecht und Max A. Klingenstein, daß sie sich von Beginn der Planung an mit denkbar größtem Interesse für die organisatorische Vorbereitung dieser Reise eingesetzt haben.
Gegenüber den bewährten und üblichen Routen fehlte bei dieser knapp dreiwöchigen Fahrt einmal die Fahrt zum Kaspischen Meer mit Qazvin, zum anderen der Ausflug Abadan — Tschogha Zambil — Susa. Im folgenden Bericht streife ich nur ganz kurz, und nur soweit Neues zu berichten ist die üblicherweise besuchten Orte [1*]. Der Schwerpunkt soll liegen bei den drei Stätten, die mir in der Erinnerung noch so nah sind, als wäre ich dort: es sind erstens Takht i Suleiman, das alte Shîz in Aserbeidschan, die Krönungsstätte der sasanidischen Könige mit ihrem Feuertempel und dem geheimnisvollen See, der das geographische Urbild des legendären Sees bei der Gralsburg gewesen ist; zweitens Yazd, die Stadt am Rand der großen zentralen Salzwüste — Kebir —, das Zentrum der heute in Iran lebenden Zoroastrier; drittens das alt-elamische Felsrelief von Kurangun, eine Kultstätte hoch über und zwischen den Gewässern, die den Fahlianfluß bilden, ein Göttersitz, von dem das Fruchtbarkeit bringende Lebenswasser herströmt, eines der Urbilder für die spätere Überlieferung vom Garten Eden und vom Paradies.

* Anmerkungen vgl. Seite 73

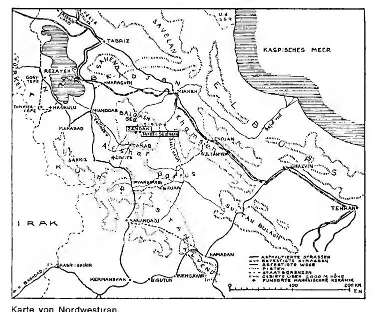
## SHIZ — DER HEILIGE SEE

Beginn der Fahrt in Teheran, der autolärmerfüllten Riesenstadt, die sich unaufhaltsam ausdehnt. Bei den Besichtigungen darf Rey, das alte Rhagai, nicht fehlen, schon wegen der Teppichwäscher; wesentlicher aber noch ist uns diesmal, daß wir hier an einer der drei Örtlichkeiten stehen, die für die altiranische Religions- und Geistesgeschichte eine einzigartige Bedeutung hatten: denn hier befand sich einst eines der drei heiligsten Feuer, von denen die zoroastrische Religion äußerlich wie innerlich lebte — neben Shîz und Istakhr, dem heutigen Naqsch i Rustam.

*Aserbeidschan*

Einstündiger Flug nach Täbris. Die alte Hauptstadt der Ilkhane und der Kara-Kuyunlyu-Seldschuken erlebt gegenwärtig nach jahrhundertelangem Niedergang wieder einen Aufschwung: Täbris ist das eigentliche Eingangstor Irans für den monatlich wachsenden Kraftverkehr von und nach Europa. Sven Hedin hat es 1905 als einen recht verschlafenen Ort geschildert, in dem wenig zu sehen sei — ersteres hat sich erheblich geändert, letzteres dürfte auch für damals etwas einseitig geurteilt gewesen sein. Die Basare, die Parks, die „Ark" genannte alte Zitadelle und vor allem die Blaue Moschee aus dem fünfzehnten Jahrhundert machen die Stadt durchaus sehenswert. Die Moschee wird, nach völligem Verfall des Baukerns, derzeit gänzlich restauriert; der hohe Eingangs-Iwan leuchtet noch immer in seiner alten blauen Pracht.

In langer Tagesfahrt durchqueren wir Aserbeidschan nach Süden hin. Der Name des Landes war einst Media Atropatene. Strabon berichtet, der Name gehe auf Atropates zurück, den Befehlshaber der Meder, der sich nach Dareios' III. Tod Alexander anschloß und diese Provinz zur Verwaltung erhielt. Diese Ätiologie ist historisch denkbar, doch nicht sicher; wichtig ist aber, daß der Name das Wort für „heiliges Feuer", âtar, enthält, und die Gegend demnach „Feuerland" heißt. Noch in parthischer Zeit sollen dort vulkanische Raucherscheinungen sichtbar gewesen sein; ob hier vielleicht in alter, vorzarathustrischer Zeit die heiligen Feuer aus erdgeborenen Flammen entzündet wurden? Doch das muß Vermutung bleiben. Wesentlich ist, daß in diesem Feuerland mindestens seit parthischer Zeit eines der drei heiligsten Feuer Irans unterhalten worden ist; die Stätte, wo das gewesen ist, einst Shîz, heute Takht i Suleiman geheißen, ist unser erstes Ziel.




Karte von Nordwestiran.

Die Straße führt stellenweise nah am Rezayeh-See vorbei, der zu den am stärksten versalzten Binnengewässern der Erdoberfläche gehört. Um die Südhälfte dieses früher Urmiasee geheißenen Beckens herum blühte einst das Reich von Man, das zusammen mit dem benachbarten Urartu ein steter Schauplatz schwerer Kämpfe mit Assyrien gewesen ist. Hier haben sich dann, vom Kaukasus hereindringend, die zahlreichen Stämme des großen medischen Volksverbands zum erstenmal auf iranischem Boden niedergelassen; diese Landschaft wird in assyrischen Quellen von alters her Parsua genannt. Ein verhältnismäßig selbständiger Teilstamm der Meder hat sich, bedrängt durch die nichtabreißenden Einfälle aus Mesopotamien wie auch aus dem kimmerisch-skythischen Bereich, den Zagros entlang auf weitere Wanderschaft begeben und, den alten Landschaftsnamen mitnehmend, im elamischen Grenzgebirge eine neue Heimat gesucht, die dann Parsa, griechisch Persis — heute Fars — genannt wurde. Die Meder selbst breiteten sich ebenfalls nach Süden weiter aus, wo sie dann in der Ebene von Hamadan — Ekbatana — ihr Hauptlager schufen.

Aserbeidschan ist vor allem im südöstlichen Teil von Kurden bewohnt. Die schlanken Gestalten mit ihren scharfen Gesichtszügen haben etwas stolzes an sich; besonders die unverschleierten



Maragheh, seldschukischer Grabturm.

Frauen in ihren prächtig bunten Gewändern wirken oft geradezu königlich. Ein altes, seiner selbst bewußtes Volk!
In Maragheh, das zeitweise neben Täbris eine Hauptstadt Aserbeischans war, sind fünf schöne seldschukische Grabtürme zu sehen. Bei Miandoab durchfahren wir das Herzland des alten Mannäerreichs; Saqqiz ist der Ort, wo der herrliche Schatz von Ziwiye gefunden wurde, dessen schönste Stücke, vorwiegend skythischer Herkunft, im Museum von Teheran zu sehen sind. Dann geht es, zuletzt bei Dunkelheit über Schotterstraße, nach Takab, einem einsam gelegenen Städtchen, das früher ein wichtiger Karawanenstützpunkt war. Einfaches aber sauberes Quartier, landesübliches aber gutes Essen, dann Ruhe nach dem langen Tag, bis in aller Frühe der Muezzin singt.

*Zum Takht*

Mit Jeeps geht es zeitig los, drei Stunden ungefähr, über Berg und Tal auf Feldwegen, sofern man sie so nennen kann, und oft

mitten durch die zahlreichen Wasserläufe. Es ist ein einzigartiges Landschaftserlebnis, die rötlichen Sedimentschichten der kahlen Hänge begleiten die von Pappeln umstandenen Bäche ununterbrochen auf beiden Seiten, scharf schneiden die Bergkämme ins leuchtende Blau, in der überaus klaren Höhenluft zeigt sich Bergkette hinter Bergkette soweit das Auge reicht. Die Häuser in den vereinzelten Dörfern sind durchweg mit einem Vordach versehen, das auf zwei oder vier Holzsäulen ruht: Vorbilder für das einstige assyrische Bit Hilani, wie aber auch für die medischen Felsgrabfassaden! Endlich erscheint voraus ein merkwürdig steiler und spitzer Hügel, dem wir langsam näher rütteln: es ist der „Zendan i Suleiman", drei Kilometer vor dem Takht gelegen [2].
Durch die Ausgrabungen der letzten Jahre sind um den etwa 120 Meter über die Ebene ragenden Gipfel herum Kultanlagen mit einer Art Festhof und darunter zwei Mauerringe freigelegt worden, die in eigenartiger Kammerkonstruktion auf dem abschüssigen Hang errichtet wurden; man kann sie von der Piste her deutlich erkennen. Die Bauten stammen aus dem achten und siebten vorchristlichen Jahrhundert. Die Besonderheit des Zendan: es handelt sich um einen Sinterkegel, der rund um einen „Kratersee" herum immer höher und höher erwachsen ist, vom überlaufenden Warmwasser mit immer neuen Ablagerungen aufgesteilt. Um was für ein Heiligtum, um welchen Kult kann es sich hier gehandelt haben?



Takab.



Auf der Piste von Takab nach Shîz. Fahrt durch ein Dorf.

Es muß der Kult der altiranischen Fruchtbarkeitsgöttin Anâhitâ gewesen sein, die zugleich, wie es für die nichtiranischen Mannäer naheliegt, mit der großen Astralgöttin Mesopotamiens identifiziert wurde. Zu Anâhitâ gehört von jeher ein Wasserkult; sie selbst ward einst in Baktrien als Flußgöttin des Jaxartes verehrt, ebenso wie sie bei den Indoariern zur Gottheit der Sarásvati ge-



Der Zendan, im Vordergrund Sinterflächen.



Zendan i Suleiman. Rekonstruktion der 1. Bauperiode.

worden war. Der überströmende Kratersee auf der Spitze des Zendan mag einst gewirkt haben wie ein von Anâhitâ dem Himmel dargebotener Kelch mit Lebenswasser.
Wahrscheinlich infolge eines Erdbebens ist zunächst der Kraterrand ausgebrochen und der See lief teilweise aus; dann verstopften sich aus irgendeinem Grund die unterirdischen Quellgänge in der Tiefe, so daß der See ganz vertrocknete. Vielleicht war dies sogar der Grund, daß Feinde, vielleicht gar die Meder, das Heiligtum, dem sich die Gottheit so erkennbar entzogen hatte, anzugreifen und zu zerstören wagten? Der Krater, jetzt ungefähr 70 Meter tief, mit nahezu senkrechten Innenwänden, wirkt auf den Luftbildern in den Grabungsberichten wie ein unheimlicher Schlund, der ins Innere der Erde führt. Die Muslims nannten ihn „Zendan“, was Gefängnis heißt. Die Archäologen haben einen Tunnel durch den Berg gegraben, um den trockenen Grund, der



Die ältesten Bauten am Zendan.



Shiz, Haupttor in der Ringmauer.

von oben kaum erreichbar ist, auf Opfergaben untersuchen zu können — bisher ohne Erfolg. Das warme Grundwasser, das keinen Zugang zu dem versinterten Kraterraum mehr findet, drückt sich jetzt in zahllosen Quellen rings um den Berg herum ins Freie, in einigen größeren Becken tummeln sich junge Leutchen vom nahen Dorf.

Weiter geht die Fahrt, zuletzt durch ein unter grünen Bäumen verstecktes Dörfchen steil aufwärts.

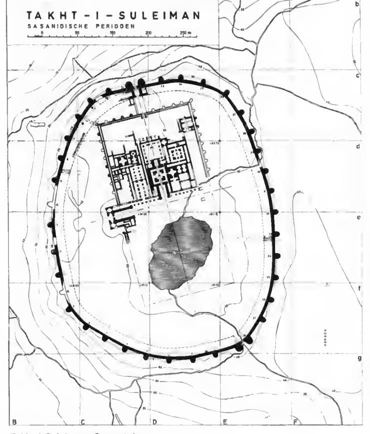
Dann halten unsere Jeeps auf halber Höhe eines breiten Hügels, dessen Krone ein umfangreicher Mauerring einschließt; vor uns ein mächtiger Torbau, flankiert von Türmen mit Blendarkaden: wir sind am Südosttor des Takht i Suleiman, sind am „Thron Salomons", so genannt, weil man hierzuland eben alle alten Bauten, deren Herkunft vergessen wurde, gern dem zauberkundigen König der Geisterwelt zuschreibt. Seit 1819 haben reisende Europäer, und für lang zunächst natürlich ausschließlich Engländer, Kunde von dieser mächtigen Bauanlage, die sich um ein Naturwunder herumschließt, ins Abendland gebracht; doch erst seit 1959 hat die wissenschaftliche Erforschung eingesetzt: unter dem bald danach schon verstorbenen Hans Henning von der Osten hat das Deutsche Archäologische Institut damals mit den Ausgrabungen auf dem Takht — wie auch am Zendan — begonnen und seine Arbeit bis heute fortgeführt [3]. Gleich links hinter dem Eingangstor sehen wir die Schuppen und Häuschen, in denen die Funde, vorerst den Besuchern noch streng verschlossen, gelagert werden.

Worum handelt es sich bei dieser mächtigen, mit eindrucksvollen Ruinen selbst im Verfall noch prunkenden Rundburg? Wir werden darauf noch eingehend zu sprechen kommen, doch soviel sei an dieser Stelle vorweggenommen: Die seit dem zehnten Jahrhundert durch den Bericht des Arabers Mis'ar ibn Muhalhil bekannte Gleichsetzung des heutigen „Takht“ mit der sasanidischen, ja schon parthischen Stadt Shîz und dem Königsheiligtum des Feuers Atur Gushnasp („Feuer des Hengstes“), ist durch die Ausgrabungen bestätigt worden, und zwar so eindeutig, wie man es sich nur wünschen kann: In einer Kammer am Tor der Tempelanlage wurde ein Archiv entdeckt mit an 900 sasanidischen Siegelabdrücken. Es handelt sich wohl um die Buchhalterei, in der die Quittungen für die Lieferungen ans Heiligtum aufbewahrt wurden. 19 dieser Bullen enthalten die Umschrift „magupat i bagîâ i âtur-i gushnasp“, das heißt „Mobad (Obermagier) des Heiligtums des Hengstfeuers“ [4]. Was will man mehr?
Einst war Shîz [5] eine mächtige Stadt, die sich rund um den Burghügel herum weit in die Ebene erstreckte; von dieser noch in der Mongolenzeit blühenden Metropole sind nur noch geringe Reste zu sehen; um so mächtiger wirkt dann heute, auch noch im Ruin, die Akropolis in der grandiosen Einsamkeit der Hochlandschaft. Diese Burg war eine der heiligsten Stätten des sasanidischen Iran. Denn hier war der Wallfahrtsort, zu dem die Könige nach ihrer weltlichen Throneinsetzung in Ktesiphon vom Tigris her zu Fuß (!) zu pilgern hatten, um sich den sakralen Weihen des Königsamtes zu unterziehen; aber noch weit mehr, dies war der Ort, an dem die Geburtslegende des göttlichen Heilbringers hing, und hier ist schließlich das Urbild zu suchen für die späteren Legenden des Abendlandes von der Gralsburg mit ihrem heiligen See . . .

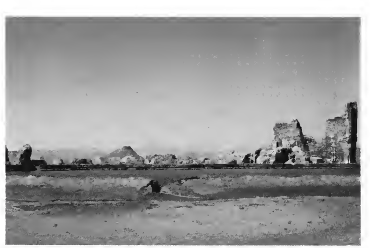
### *Am heiligen See*

Wir gehen innerhalb der Zingelmauer aufwärts, entlang einer steinernen Wasserrinne, durch die ein klarer Bach nach außen läuft, das Wasser ist gerade handwarm. Rundum zieht sich der weite ruinöse Mauerring, rings hinter ihm in blauer Ferne wird, mit jedem Schritt höher wachsend, ein großartiger Berghorizont sichtbar. Vor uns liegt die unbebaute, begraste Anhöhe der Burgmitte, auf die wir zugehen; hinter ihr, gerade gegenüber, sieht man einige mächtige Wand- und Turmreste ins Himmelsblau ragen. Es ist sehr frisch in dieser Höhe, etwas über 2000 Meter über dem Meer. Die unwahrscheinlich klare Luft wirkt zugleich wie durchflimmert von goldenem Glanz.

Dann, mit einmal, das Wunderbare. Noch ein Schritt, und wir sehen, auf der Höhe des zentralen Hügels, den die Burg umschließt, den jade-grünen Spiegel des Sees. Ein Oval, der von SW nach NO verlaufenden Längsachse nach etwa 120 Meter messend, der Breite nach 75 Meter. Das habe ich noch nie gesehen, daß ein See nicht in einer Mulde, sondern auf dem höchsten Punkt einer Landschaftserhebung liegt. Natürlich hat das seine natürlichen Ursachen. Es handelt sich um einen im Lauf der Zeit immer höher gewachsenen Sinter-„Krater“, die überlaufenden Wasser haben den Uferrand seit der Sasanidenzeit allein um etwa vier Meter erhöht; künftige Grabungen werden noch manchen Aufschluß über die ursprüngliche architektonische Ufergestaltung erbringen. Und doch ist, trotz aller natürlichen Erklärung, das Phänomen



Takht i Suleiman, Gesamtplan.



Takht i Suleiman (Shîz). Blick über den See, rechts der große Iwan, links der Mitte der Zendan i Suleiman.

staunenerweckend genug. Auch ein Geologe in unserer Gruppe, weltweit gereist, schüttelt den Kopf: so etwas habe er noch nicht geschaut. Kein Wunder, daß die Menschen der alten Zeit hier eine Wohnstätte göttlicher Mächte erblickten.

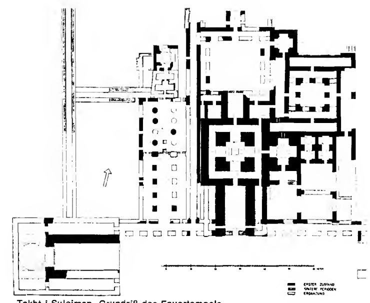
Wir gehen um den heiligen See nordöstlich herum, auf die Gruppe der gewaltigen Baurudimente zu. Nach Westen hin steht das höchste Gemäuer des gesamten Komplexes, es sind die Wandreste eines mächtigen Viereckbaus mit deutlich erkennbaren Bogenansätzen in der Höhe, von den Ausgräbern „großer Ivan" genannt — Iwan, fälschlich oft Liwan geschrieben, ist der Fachausdruck für den in eine Viereckfassade eingelassenen persischen Moschee-Bogen —. Rechts davon ein schwer überschaubares Trümmerfeld mit Eingängen und Treppen in einem Mauerwerk aus mächtigen Quadern: der Komplex des sasanidischen „Feuertempels" mit dem beigefügten „Kreuzraum". Zwei Bauperioden zeichnen sich auf dem Takht ab: erstens die sasanidische, der die arabische Invasion von 637 das Ende bereitet hat, zweitens die islamische, vor allem aus der Mongolenzeit (13. Jahrhundert). Die älteren Baulichkeiten standen nach der Invasion noch lange unbeschädigt, die neuen Herren haben sich ihrer bedient; nur beim Feuertempel soll in der Abbasidenzeit der fanatische Chalif Mutawakkil, derselbe, der in Keschmar die heilige Zypresse des Zarathustra fällen ließ, einige Zerstörungen veranlaßt haben[6]. Bis ins vierzehnte Jahrhundert blühte die Stadt mit ihrer Burg noch als wichtiges Handels- und Verwaltungszentrum, bis es dann, aus unbekannten Gründen, verlassen wurde und verfiel.

Am Iwan sieht man noch, wie auch an anderen Mauerresten, Gewölbenischen mit Stalaktitendekor. Man hatte in der Mongolenzeit eine Art viereckiger offener Hofmoschee um den See herum errichtet, die Archäologen nennen diesen Komplex „Seearchitektur". Doch ruhten die Hauptbaulichkeiten dieser Anlage auf älteren Fundamenten, ja bezogen sogar ganze Mauerteile des sasanidischen Heiligtums in ihre neue Anlage ein. Gerade für den großen Iwan gilt das[7]. Wenn auch der Oberteil seines Gemäuers im wesentlichen aus dem Bruchsteinmauerwerk der islamischen Periode besteht, das früher mit Stuck verkleidet war, so gibt es doch auch genügend Quaderfundamente mit draufgesetztem Brennziegelgemäuer, beides der sasanidischen Epoche angehörend, beides dann in die Seearchitektur einbezogen.
Welchem Zweck könnte wohl die sasanidische Substruktion des Iwan ursprünglich gedient haben? Es muß sich ebenfalls um einen „Iwan" gehandelt haben, wie die Ausgrabungen ergeben[8], und zwar um eine hohe Bogenhalle, die sich rechtwinkelig zur südwärts ausgerichteten Haupthalle vor dem Feuertempel auf einen gemeinsamen Vorplatz am Seeufer hin öffnete. Also wohl ursprünglich um eine Art zweiter Thronhalle, zusätzlich zur nordsüdlich gerichteten; und gegenüber dieser westlichen Iwan-Halle stand einst sogar noch eine dritte, die sich ihrerseits genau entgegengesetzt nach Westen hin öffnete — vielleicht einfach aus Symmetriegründen? Und hätte dann also dieser erheblich kürzere Ost-Iwan nicht ganz die gleiche Bedeutung gehabt wie der westliche oder gar der zentrale?
Vielleicht aber hat diese Iwan-Komposition doch einen viel tieferen Sinn. Handelt es sich etwa beim West- und Ost-Iwan lediglich um Logen, vielleicht für die königliche Familie, die von da aus der „Erscheinung" des Königs in der Mittelhalle, im Feuertempel-Iwan zuschaute? Das ist nicht wahrscheinlich. Diese mächtigen und den heiligen Ort vor dem See beherrschenden Bauten müssen eine reale Bedeutung im Ablauf des Kults gehabt haben, als Kulissen für das zeremonielle Drama sozusagen. Solche Bauten an solchen Stellen errichtet man im sasanidischen Gott-König-Reich nur, wenn da auch etwas religiös Bedeutsames stattzufinden hat. Mit anderen Worten, wenn der König oder vielleicht der oberste Mobad in einen solchen Iwan zu einem bestimmten Zweck hinein- oder herausschreiten muß. Zu welchem Zweck aber könnte nun ein Würdenträger in eine solche Thronbogenhalle hineingeschritten sein?

Ich setze einmal als Hypothese voraus, daß sich die große Feier der Königsinvestitur zu einem Teil im Freien, vor dem See und unterm Himmel, hier aber vor allem auch vor den Augen einer priesterlichen und adligen Kultversammlung abgespielt habe, vor einer großen Gemeinde, die zuvor bei der eigentlichen, allerheiligsten Handlung in den dunklen engen Viereckräumen des Feuertempels nicht zugegensein durfte und konnte. Ob, vielleicht für kurze Zeit nur, eine Flamme vom heiligen Feuer in den westlichen Seiten-Iwan gebracht wurde? Dann würde es sich hier um eine Art zeitweiligen Feuerturm gehandelt haben, also nicht um einen Feuertempel im eigentlichen Sinn, sondern um eine Stätte, wo, für kurze Zeit nur, eines der zahlreichen und durchaus verschiedenrangigen heiligen Feuer am Lodern erhalten wurde, um danach wieder mit dem allerheiligsten Bahram-Feuer im Tempel vereinigt zu werden[9].
Noch ein weiterer Gedanke legt sich nahe. Der sogenannte Feuerturm von Naqsch i Rustam, Kaba i Zerduscht genannt, soll auch Aufbewahrungsort der heiligen Schriften gewesen sein. Das trifft nun für den offenen West-Iwan von Shîz gewiß nicht zu; aber der legendäre Zusammenhang von heiligem Feuer und heiligen Schriften von Naqsch i Rustam ist darum noch nicht bedeutungslos. Feuer und Offenbarung sind ja im Grund eines. Wie, wenn es auch zur Zeremonie gehört hätte, daß die heiligen Schriften gezeigt und wieder, vor den Augen der Festgemeinde, in einer Thronhalle deponiert werden mußten? Dafür böten sich die beiden Seiten-Iwane vorzüglich an: der eine für die Flamme, der andere für den Kanon. Ein Nachweis dafür läßt sich vorläufig nicht erbringen; aber die Vermutung sei wenigstens erlaubt. Die Vorstellung hat etwas Faszinierendes an sich: in der Mitte der neu investierte König auf seinem Thron, rechts und links flankiert vom heiligen Feuer und vom heiligen Kanon — eine Art von Trinität wäre das, eine irdische, sehr iranische Nachspielung der himmlischen Trias, etwa der von Ohrmazd, Mithra und Zerduscht, und vor dieser Dreiheit als das ergänzende Vierte der See der Anâhitâ mit der Perle der Erlösung in der Tiefe ...

### *Im Feuertempel*

Östlich vom großen Iwan betreten wir nun den ausgedehnten Trümmerkomplex des Feuertempels. Rawlinson, der Entzifferer der Behistun-Inschrift, hat ihn 1838 in wesentlich besserem Erhaltungszustand gesehen, damals wölbte sich noch eine zum Großteil erhaltene Kuppel über dem quadratischen Zentralraum.



Takht i Suleiman, Grundriß des Feuertempels.

Zahlreiche Bauannexe waren besonders nach Norden hin dem Hauptbau angefügt, dadurch erklärt sich die Hervorhebung der Größe dieses Baukomplexes in den alten Texten: denn der Zentralraum selbst wie sein Nebenraum sind innen verhältnismäßig klein [10].

Nördlich war dem Feuertempel ein Hof vorgelagert. In dessen Nordostecke lag ein kleiner kreuzförmiger Nebenraum — ebenfalls eine Klause für ein heiliges Feuer —; westlich des Hofs lagen Hallen, nördlich dieser wieder ein kleiner „Kreuzraum“ mit eigenartig verwinkeltem Zugang und einer Haupttür nach Süden zu, die von den Ausgräbern als „Erscheinungstür“ für einen Spieler im Drama gedeutet wird [11], der durch eben den Winkelgang ins Innere gelangte; der Spieler kann nur der König sein, und es muß sich hier um einen Nebenkult handeln, der nur im Interieur des Palastes seinen Ort hatte, anders als die Hauptfeier — war es vielleicht die jährliche Nachvollziehung des solennen Krönungsfestes? Die Hallen wären dann also für den Hofstaat bestimmt gewesen; der große West- und Nordtrakt der Bauten hätte demnach zum Palastkomplex gehört.

Das religiöse Zentrum aber ist der Feuertempel mit seinem östlichen Annex, dem „Kreuzraum“ gewesen, in welch letzterem sich der ständige Aufbewahrungsort des heiligen Feuers befunden hat, und doch wohl auch die Verehrungsstätte der Anâhitâ. Dem



Shīz, das zentrale Feuerheiligtum („Kreuzraum").

Kreuzraum war nach Süden hin eine geschlossene Halle vorgebaut, dem Feuertempel jedoch der große Zentral-Iwan. Dieser Haupt-Iwan öffnete sich großartig auf den ovalen See hin, der, wie schon jetzt die Ausgrabungen erkennen lassen, auch in sasanidischer Zeit von einer Arkadenreihe umgeben war: die islamische „See-Architektur" dürfte ungefähr dasselbe Quadrat nachgebildet haben, das auch schon in sasanidischer Zeit den See umgab, denn es steht auf sasanidischen Grundmauern, die freilich zum Teil noch von den Sintermassen verhüllt sind.
Sicher ist, daß der Haupteingang der ganzen Anlage das Nordtor war; der Zugang zum Heiligtum verlief von da aus genau auf den Feuertempel zu. Und im Süden des Feuertempels öffnete sich die Anlage auf die quadratische Arkadenarchitektur um den heiligen See herum, und zwar unmittelbar auf den offenen Vorplatz, der rechts und links, westlich und östlich, von den beiden Seiten-Iwanen flankiert war. Gegenüber schließlich, schon zum Südosttor hin, stand noch ein kleiner Iwan, etwa da, wo wir beim Kommen den heutigen Abfluß überquert haben. Das Südosttor, durch das wir eintraten, bildete dann wohl den Ausgang für die Festgemeinde.
Der Haupttempel liegt also genau in einer Achse, die vom Nordtor her in nordsüdlicher Richtung zum See hin führt; der Nebenraum, „Kreuzraum" genannt, östlich vom Hauptraum, ist mit diesem durch einen engen gewölbten Durchgang verbunden. Wir gehen durch die Ruine des Feuertempels, dann zum „Kreuzraum": dieser war einst ebenfalls durch eine Kuppel gewölbt. Er

war der ständige Ort des heiligen Feuers [12], aber auch der Tempel für einen Wasserkult: in seiner Mitte sieht man ein quadratisches Becken, über dem vielleicht ein Baldachin oder gar ein Feueraltar [13] in Form des Tchahar Taq, des „Vierbogens“ gestanden hat.

*Wiederkehr der alten Götter*

Daß in sasanidischer Zeit der Feuerkult eng mit einem Wasserkult verbunden war, ist auch am Feuertempel von Bischahpur deutlich zu sehen. Die Fruchtbarkeitsgöttin Anâhitâ ist im damaligen Zoroastrismus, sehr gegen Zarathustras ursprüngliche monotheistische Tendenz, wieder voll rehabilitiert gewesen, ebenso wie der vom Propheten heftig bekämpfte Mithra. Hatte Zarathustra seiner Zeit diese alt-iranischen mythologischen Göttergestalten sozusagen „existenzialisiert“, will sagen in den Rang rein geistiger Mächte erhoben, die der Hochgott Ahura Mazdâ im frommen Menschen wirken läßt — Mithra wird zu Vohu Manah, zum „Heiligen Geist“, Anâhitâ zu Armaiti, der frommen Gesinnung [14] —, so sind nun, Jahrhunderte nach des Propheten Lebenstagen, die mythologischen Mächte wieder in ihre alte Machtstellung eingerückt. Das hat verschiedene Gründe und Ursachen gehabt.
Einmal ist zu sagen, daß der reine originäre Zarathustrismus wohl überhaupt nur für kurze Zeit und in sehr kleinen Gemeinden, vor allem wohl in des Propheten ostiranischem Wirkungskreis, geblüht haben dürfte. Die medischen Magier in Rhagai und Shîz haben wohl früh zarathustrische Ideen übernommen und verbreitet, aber doch immer in einer synkretistischen Vermischung mit althergebrachtem westiranischen Gedankengut. Aus der zarathustrischen Gemeinde wird im sogenannten „Zoroastrismus“ eine stark ritualistische und hierarchisch organisierte Priesterherrschaft der Magier, vor allem der „Mobads“ in Shîz und der „Herbads“ in Istakhr, wo sich Kartêr, der mächtige Hierarch, der eigentliche Kirchengründer des Mazdaismus, mit einer Inschrift auf der Kaba i Zerduscht verewigt hat. Zum anderen hat diese hierarchisch organisierte Kirche stark von der engen inneren Bindung an die herrschenden Dynastien profitiert, schon unter den Arsakiden, noch mehr dann unter den Sasaniden; und diese Bindung, ja Abhängigkeit war unvergleichbar stärker als jemals die der christlichen Kirche im nachkonstantinischen Römerreich auch in seiner byzantinischen Hälfte: trotz des vielgeschmähten Cäsaropapismus haben dort die Kaiser niemals jene religiöse



Shîz, sasanidische Reliefs. Links der Zendan i Suleiman.

Dignität, noch mehr: jene geradezu göttliche Rangstellung sich aneignen können, wie dies ihre sasanidischen Erbfeinde im Zoroastrismus zuwegbrachten. Aber auch das Umgekehrte gilt; eben dadurch und nur dadurch haben die arsakidischen Eindringlinge — denn als solche haben sie in parthischer Zeit doch immer gegolten —, wie auch die sasanidischen Insurgenten den Anspruch zu verwirklichen vermocht, Träger des altiranischen Königsheils „Xvarnah" zu sein und damit die Legitimität des alten Achaimenidenhauses zu vertreten. Ein Drittes kommt hinzu. Der alte Zarathustrismus war nie eine Volksreligion gewesen, sondern eine Gemeinschaft der Auserwählten. Solches war natürlich für die Magierherrschaft ebenso unbrauchbar wie für den Machtanspruch der Großkönige, man mußte sich den populären mythologistischen Vorstellungen der breiten Massen anpassen. All dies wirkte zusammen, um die feierliche Wiederkehr der alten Götter möglich zu machen. Und deren erneute Inthronisation spiegelte sich genau wieder in der sasanidischen Königsideologie. Deren ritueller Ausdruck aber war die religiöse Investitur in Shîz!

*Imagination*

Hier wo wir eben stehen, vor der Südfront des Feuertempels, muß der entscheidende Akt dieses Inthronisations-Dramas gespielt haben, hier muß der neuinvestierte Herrscher vor den Augen der

geistlichen und weltlichen Würdenträger seines Riesenreichs in aller Pracht der religiösen Insignien erschienen sein, aus dem Dunkel der Mysterienräume hervortretend, der wiedergeborene Mithra in menschlicher Gestalt, Gott auf Erden, der Erlöserkönig. Hier trat er zum Wasser des heiligen Sees, mit der Zinnenkrone Ahura Mazdâs und dem perlenbestickten Ring-Diadem geschmückt, im weißen priesterlichen und roten herrscherlichen Gewand, von sakralen Binden umweht und mit dem im Höhenwind flatternden Königsmantel angetan, Szepter und Reif in der Hand, der Heilige Gottes und Gott der Heiligen, beides in einer Person. Hier neigte er sich zum smaragdnen Wasser des Sees hinab, des unergründlich erscheinenden Quellsees, aus dessen Flut alle tausend Jahre der Weltretter erwartet wurde, aus dem Samen Zarathustras von einer reinen Jungfrau geboren, und er, der neue König war jedesmal eine lebendige Verheißung auf das endgültige Kommen des Saoschyant, des Welterlösers der letzten Stunde, er, Mithra und Zerduscht in einer Person, Magier und Kriegerfürst, König der Könige, Herr „Irans und Nicht-Irans". All das geschah einst hier, genau hier wo wir stehen ...
All die religionskritischen Gedanken, denen wir vorhin Ausdruck gegeben haben, sie mögen durchaus ihr Recht behalten. Und doch, in dieser Hochlandschaft, wie wir da um uns schauen und von den grandiosen Imaginationen der einstigen Mysterien bewegt sind, fesselt uns da eigentlich noch die Bündigkeit dieser Gedanken, in diesem Augenblick und in diesem Horizont? In diesem Kosmos von blauem Himmelsgewölbe und grünen Triften und rötlichen Bergketten, wo alles sich zu einer Einheit zusammenschließt, zu einem riesenhaften, zugleich geistigen und natürlichen Tchahar Taq, zu einem vierfachen Rundbau über dem Symbol des heiligen Feuers? Ach, diese Feueranbeter, so haben schon die Muslims verächtlich geurteilt, Götzendiener, „Gabrs" nannten sie sie mit einem verachtungsvollen Ausdruck, der vielleicht aus dem arabischen „Kafir" abzuleiten ist [15] ... Doch die Mazdaisten haben das Feuer nicht vergötzt, schon sie wußten es als Symbol zu nehmen. So wie im Dunkel des Feuertempels die heilige Lohe als einzige Lichtquelle flammte, so war hier im hellen Außen alles als geheimnisvoll durchflammt gedacht vom dem äußeren Auge verborgenen und doch im Glauben wahrgenommenen Feuer des Gottesgeistes, sowohl das nähere Feuerland rings um den Takht herum wie auch das ganze weite Reich. Aber noch mehr, dies Außen wurde nacherlebt als das sichtbare Nachbild des heiligen Feuers auf dem Tchahar Taq im Feuertempel, und auch dessen im Kreuzraum, das über dem Wasser loderte: so flammte das Himmelslicht über dem unergründlichen Quell-See, in dessen

Tiefe man das Geheimnis der Erlösung wußte, die ewige Substanz Zarathustras, das Kleinod Gohar, die Perle des göttlichen Heils, wir dürfen auch sagen: das Gefäß des heiligen Grals . . .

*

Die Zeit vergeht allzuschnell beim Gang durch die ausgedehnte Ruinenstätte; wir müssen an den Aufbruch zur langen Rückfahrt denken. Ein letzter Blick übers irdische Rund des Berghorizonts von Aserbeidschan, hinauf zum Rund des Himmelsgewölbes, und hinab aufs untere und innere Rund zu unseren Füßen, dem des smaragdenen Sees, — unten, oben und ringsum, überall schließen sich Kreise zusammen zu einer einzigen Komposition von lichtfarbner Ganzheit, alles ist heilige Einheit aus Erde, Wasser, Luft und Feuer, Welthorizont und Weltmitte in einem, Gottesgeist und Element zugleich; der ganze Takht ist ein Altar.
Weiter abwärts, durchs Südosttor hinaus und wieder zu den Jeeps. Stundenlanges Gerüttel, über Höhen und durch Täler, aber das Bild bleibt. Wieder in Takab. Der freundliche Wirt setzt schon die Fleischstückchen am Spieß an, es duftet verlokkend; wir aber finden, das Mahl müsse von einem Trunk iranischen Rotweins begleitet sein, um den Tag angemessen ausklingen zu lassen: doch müssen wir hören, derlei gebe es in den hiesigen Herbergen nicht. Die Kurden von Takab, meist fromme Sunniten — auch hierin im Gegensatz zu den anderen Iraniern stehend, die überwiegend der Schi'a angehören —, verlieren jede Selbstkontrolle, wenn sie ein Glas Wein trinken und das trinken sie gar zu gern, gegen den Willen des Propheten, so hören wir. Immer gibt es dann Schlägereien und sogar Messerstechereien. Deshalb, und nicht aus religiösen Gründen — laß doch diese Sunniten selber sehen, wie sie vor Allahs Gericht zurechtkommen werden! — hat die Polizei die Kontrolle über den Wein sich vorbehalten, so hören wir. Wein durch die Polizei; auch ein interessantes kulturgeschichtliches Novum. Aber das ist ja auch schon die Lösung. Unser trefflicher Begleiter Yunes aus Täbris führt uns zur Gendameriestation. Ich melde mich beim Leutnant, Yunes erklärt unser Begehr. Kein Zögern, ein junger Soldat erhält kurzen Auftrag, ein dutzendmal zackiges Hackenklappen, Hand an die Mütze, dann führt er uns vor einen verschlossenen Laden, knappe Anweisung an den Besitzer, die Schatzhöhle öffnet sich, und wir dürfen nach Herzenslust wählen. Kein Trinkgeld oder dergleichen, bewahre, die Ferenghis sind ja Gastfreunde. Mit heiteren und ernsten Gesprächen beim schweren, freilich sehr süßen Wein klingt der Abend aus.

*Ringboms Theorie*

Was haben wir erlebt? Ich versuche, rückschauend, die Eindrücke zu sammeln, zu ordnen, und sie in den theroretischen Gesamtrahmen einzupassen. Der bedeutende Religionshistoriker und Iranist Geo Widengren [16] beruft sich bei seinen Darstellungen der arsakidischen und sasanidischen Epoche iranischer Religions- und Geistesgeschichte immer wieder auf jene reiche Materialsammlung besonders hinsichtlich des Heiligtums von Shîz, die verknüpft mit hochinteressanten Hypothesen über den historischen Ursprung mittelalterlich-abendländischer Sagen und Legenden, und gestützt durch zahlreiche abendländische Literaturzeugnisse und kunstgeschichtliche Denkmäler, Lars-Ivar Ringbom vorgelegt hat [17]. Widengrens Schüler Sven S. Hartman schließt sich ihm mit guten Gründen vor allem in Bezug auf die engen Verbindungen an, die iranisches Geistesgut nach dem Westen fließen ließen [18]. Ringbom hat 1951 seine faszinierenden Thesen über die Bedeutung von Shîz für die sasanidische Königstheologie wie für die sich daran anschließende abendländische Gralssage vorgetragen; in diesem Zusammenhang hat er auch versucht, den Kult und die Architektur von Shîz zu rekonstruieren. Freilich muß sich Ringbom auf jene Erkenntnisse über Shîz beschränken, die 1951 eben vorlagen: das heißt, seine Rekonstruktionen stützen sich auf amerikanische Erstsondierungen der dreißiger Jahre. Die wissenschaftlichen Ergebnisse der ersten systematischen Grabungen seit 1959 sind ihm noch verschlossen gewesen. Demnach scheint sich nun die Frage zu stellen, ob nicht Ringboms Werk durch die Ausgrabungen als Ganzes überholt sei. Aber das ist keine echte Frage. Natürlich ist jede architekturgeschichtliche Hypothese oder gar Konstruktion überholt, sobald durch Ausgrabungen Fakten erbracht werden, das gilt immer und überall und also auch für Ringboms Entwürfe. Um so stärker wiegt aber dann, daß der überaus vorsichtige Rudolf Naumann in Verbindung mit dem Hinweis auf die künftige „reale Basis", welche unsere Anschauung von dem einstigen Heiligtum durch die Auswertung der archäologischen Untersuchungen gewinnen wird, doch zugleich Ringboms Verdienste um die „Zusammentragung des Materials über den Takht . . . dankbar vermerkt" [19].

Ringboms Rekonstruktionen sind also in mancher Hinsicht überholt, vor allem was Einzelheiten betrifft, das steht außer jeder Frage; insofern trifft Naumanns freilich etwas schroffes Urteil, diese Rekonstruktionen erwiesen sich nunmehr als Phantasien, natürlich etwas Richtiges. Immerhin ist dagegen zu halten, daß archäologische Phantasien machmal nötig sind, um die Spaten-

arbeit zu beflügeln, und das ist im Fall des Takht offenbar der Fall gewesen. Selbstverständlich müssen Ausgräber sich in ihren Berichten der äußersten Zurückhaltung in entwerfenden Deutungen befleißigen; aber man spürt doch bei der Lektüre der Berichte die verhaltene Ergriffenheit, die diesem großartigen Gegenstand angemessen ist. „Der Tempel des âtur-i gushnasp ist wegen seiner Größe, seines guten Erhaltungszustandes und der Befunde in vielen seiner Räume zum bedeutendsten Denkmal des Feuerkultes in Iran geworden", so lesen wir [20]. Das spricht deutlich genug.

Schließlich fallen dann im weiteren Verlauf der Grabungsveröffentlichungen die Auseinandersetzungen mit Ringbom einfach aus. Heißt das nun, daß Ringboms „Phantasien" — besser sollte man freilich von „Thesen" sprechen — jetzt erledigt sind? Das trifft schon deshalb nicht zu, weil die Berichte überhaupt Ringboms eigentliche Grundfrage nach dem Krönungsritual der Sasanidenherrscher infolge dringlicherer praktischer Probleme eben vorerst auf sich beruhen lassen müssen. Die Grabungssituation in Shîz ist immer noch so, daß erst einmal zahlreiche näherliegende Probleme aufzuarbeiten sind, und das sind vor allem die Fragen, wie sich die alten Berichte über den Feuerkult zu den gemauerten Relikten verhalten und ob letztere möglicherweise zu neuen Textinterpretationen Anlaß geben. Das Krönungszeremoniell jedoch liegt zunächst einfach noch zu weit außerhalb des dringlichsten Fragenkomplexes: die Ausgrabungen müssen noch sehr viel weitergeführt werden, ehe mit der unumgänglichen facharchäologischen Akribie der rituelle Sinn der Gesamtanlage bis ins einzelne analysiert werden kann — vorläufig beschränken sich die Ausgräber auf knappe diesbezügliche Andeutungen, wie wir eine bei der Erwähnung des kleinen nördlichen Kreuzraums mit der Erscheinungstür kennengelernt haben.

Wir aber sind nicht mit der Verantwortung des für den Grabungsort zuständigen Facharchäologen belastet, wir brauchen, glücklicherweise, nicht die Einzelanalyse abzuwarten, wir dürfen, ja müssen es sogar wagen, aufgrund der bisher vorliegenden Berichte Ringboms Bild vom Krönungszeremoniell skizzenhaft zu ergänzen und nach dem vorläufigen Stand der Ausgrabungen zu korrigieren.

### *Shîz als „Paradies"*

Da ist zunächst grundsätzlich zu sagen: Was die Grabungen bisher gezeigt haben, läßt Ringboms frühere Konstruktionen keineswegs als zu phantastisch erscheinen. Im Gegenteil! Die Ergeb-

nisse zeitigen nämlich ein Bild, demgegenüber Ringboms frühere Rekonstruktionen als viel zu klein und bescheiden, ja geradezu phantasiearm erscheinen[21]!
Korrigiert werden muß Ringbom eigentlich nur in einem Punkt: Der Krönungs-Iwan vor dem Feuertempel öffnet sich nicht, wie er annahm, in einen Arkadenring hinein, den Ringbom „Paradies" nennt und als Abbild des Kronenheiligtums und Vorbild des Graltempels wertet, statt dessen kennen wir jetzt die majestätisch breite gradlinige Seefront mit den beiden rechtwinklig flankierenden Iwanen, und wir dürfen auch eine weite quadratische Umbauung des ganzen Sees bereits in sasanidischer Zeit annehmen; ob sich vielleicht unter den Sintermassen am Ufer auch noch zusätzlich Fundamente eines Arkadenrunds finden lassen, muß dahingestellt bleiben. Doch ist dieser Irrtum für Ringboms Gesamtschau wirklich von Bedeutung? Ich kann ihn trösten: er ist es nicht. Anstelle der runden Seeumrandung finden sich genug Rundelemente in den Gewölben von Feuertempel und Kreuzräumen; und ein iranisches „Paradies" ist oft genug viereckig angelegt wie vor Taq i Bustan; neben einer runden Königsstadt wie Firuzabad gibt es auch die quadratische wie Bischahpur; und wenn der Graltempel als Zentralbau gedacht war, so hatte er sein Vorbild nicht im Vorhof, sondern im iranischen Feuertempel selbst, und dann gewiß im vornehmsten und dem Königtum am engsten verbundenen unter allen, eben dem von Shîz. Ja auch der heilige Garten, der zu einem richtigen „Paradies" gehört, ist von den Ausgräbern lokalisiert[22].
Recht behalten hat Ringbom aber in seiner wesentlichsten Bauhypothese. Dem Feuertempel ist in der Tat ein Haupt-Iwan als Erscheinungshalle vorgelagert, mit Öffnung zum Zeremonialhof vor dem See hin. Und damit darf man auch seine weittragenden geistesgeschichtlichen Folgerungen als unerschüttert ansehen.
Dazu kommt noch ein weiterer Gesichtspunkt, der leider in der Archäologie nicht immer voll zu seinem Recht kommt, es ist der mythenhistorische. Ringbom beruft sich hierbei mit Recht auf Bachofen, der hervorhebt: „Was nicht geschehen sein kann, ist jedenfalls gedacht worden"[23]. Es geht ja nicht bloß darum, wie die Anlage des Takht einst ausgesehen hat, sondern auch wie sie verstanden worden ist, wie dieses Verständnis sich zu religiösen Vorstellungen vorhergegangener Zeiten wie auch der gleichzeitigen Umwelt verhielt, und wie es sich schließlich ausgewirkt hat. In der Erhellung dieser Verhältnisse liegt Ringboms bahnbrechende Leistung; wir können sie in diesem Zusammenhang im folgenden nur kurz streifen und zugleich, vor allem im Anschluß an Widengren, deutend weiterzuführen versuchen.

Als ein „Paradies“ wurde das Reichsheiligtum von Shîz auf jeden Fall aufgefaßt. Der See Çaeçasta, was der „Weißschimmernde“ heißt [24] und kontrahiert zu mp. Çeçist und schließlich Djîz wird, gilt in sasanidischer Zeit zugleich als der See Kasaoya oder Kasava, in dessen Tiefe der Samen Zarathustras von 99 999 Schutzengeln — Fravashis — bewacht wird und aus welchem der Weltretter kommen wird, geboren von der Jungfrau Eredat-Fedri, die den Erlöser im heiligen See empfangen hat. Sodann wird Shîz aber auch zum legendären Geburtsort des Propheten selbst, wie schon erwähnt gegen die historische Wahrscheinlichkeit, wonach, wie schon die Sprache der Gâthas bezeugt, dessen Heimat Nordost-Iran gewesen ist: aber Zarathustra mußte eben aus dem Magierland Atropatene stammen! Und schließlich darf man auch vermuten, daß der See Vourukasha, der nach dem awestischen Text Yasht 19 das königliche Heilsgut Xvarnah vor dem Drachen Azi Dahâka birgt, mit dem See von Shîz identifiziert wurde, wenigstens in den Kreisen der hier herrschenden Priester, der Mobads. Es ist also auf jeden Fall eine Weltmitte.

### *Shîz als Gottesberg*

Shîz ist auch ein Weltberg [25]! Die topographischen Namen gehen in der alten Mythogeographie Irans gleitend durch- und ineinander. Der Elburs gilt als Weltberg; der Demawend, an den der Drache Azi Dahâka gefesselt wird, bis er sich in der Endzeit noch einmal losreißt, ebenso; die Çinvatbrücke, über welche die Seelen der Verstorbenen zu gehen haben, spannt sich vom Berg der Weltmitte Çakâd i Dâtîk zum Demawend, der nach dieser Tradition dann also am Rand der Welt gedacht wird; und schließlich berichten einige in der Iranistik neuerdings stark beachtete Quellen [26] von dem „Mons victorialis“, auf welchem der Erlöserkönig geboren werde: mons victorialis ist die Übersetzung des Bergnamens Hara Barzaiti, in welchem man nach einigen Traditionen wiederum den Elburs zu sehen hat; aber der „Siegesberg“ ist nun doch nach den Quellen ein Berg mit ansehnlichen Kultanlagen, wie sie auf dem geographischen Elbursgebirge nicht zu finden sind, wohl aber, und den alten Texten überraschend entsprechend, auf dem so viel niedrigeren Tempelberg von Shîz [27].

Also ein Gottesberg, ein Paradiesberg! Das Wort pairidaêza heißt ursprünglich Einfriedigung. Der altorientalische Königsgedanke verlangte, daß der Herrscher ein Besieger der Ungeheuer und der den Menschen schadenden Wildtiere sei. Diese Besiegung

wurde an den Königshöfen unentwegt rituell nachgespielt in großen Hofjagden, von denen uns schon die assyrischen Reliefs von Dur Scharrukin, jetzt im Louvre, einen starken Eindruck geben, wiewohl wir Heutigen diesen Niedermetzelungen von lang vorher eingefangenen und dann in ein Gehege hinein losgelassenen Wildtieren in Gedanken nur mit Widerwillen folgen können; von unsrem Standpunkt aus mit Recht, aber in der alten Zeit stand hierbei eindeutig der mythische Gesichtspunkt im Vordergrund. Paradies, das war ein königlicher Wildpark, in welchem der Herrscher den göttlichen Schöpfungsauftrag zur Niederwerfung des Reißenden und Dämonischen [28] rituell nachvollzog. Also Gottesgarten; also Gottesnähe: dies war die nie ganz geschwundene Grundbedeutung des Worts Paradies, trotz aller Abscheulichkeiten, die aber auch für die „Jagden" unserer Barockfürsten noch selbstverständlich waren — ohne mythischen Hintergrund freilich.

Ringboms Vermutung, am See des Takht sei ein üppiger Garten angelegt gewesen, ist, wie schon gesagt, archäologisch bestätigt worden. Es gibt hierzu im Alten Orient zahlreiche Parallelen, belegt durch eine Fülle künstlerischer Darstellungen des Gottesgartens, von Mari angefangen [29] bis zu zahlreichen Buchmalereien des frühen und hohen Mittelalters, die Ringbom in sehr ansprechender Weise zur Begründung seiner Hypothese heranzieht. Zum Gottesgarten gehören auch die himmlischen Wandelhallen, und im Gottesgarten, wo sonst, sind die heiligen Originale der kanonischen Schriften der Religion aufbewahrt, nach altchristlicher Vorstellung ebenso wie nach altjüdischer, mazdaistischer und islamischer. In der Buchmalerei spiegelt sich dies darin wider, daß Darstellungen der kanonischen Schriften immer von Arkadenreihen überwölbt sind. Ringboms Vermutung: Auf den Arkaden rings um den See von Shîz seien im vollen Wortlaut die Texte der 72 Schriften des Awesta-Kanons eingetragen gewesen, dessen Original in einem Gebäude in Tempelnähe aufbewahrt wurde. Wir müssen die Frage offen lassen; daß die Annahme einiges für sich hat, läßt sich vermuten, auch wenn es keine runde Arkadenreihe war, sondern vielleicht die Wand der viereckigen Seeumbauung.

Zum Mons victorialis gehörte eine „Lichtsäule" mit einem Stern auf der Spitze, „der sich nach dem Winde dreht" — so berichtet Johannes von Hildesheim — [30], und dessen Glanz im Sonnen- oder Mondlicht weit im Land zu sehen ist. Magier sind mit der Beobachtung dieses Sterns beauftragt; die Deutung legt sich nah, sie hätten auf bestimmte Konstellationen am Sternenhimmel gewartet, um sie mit dem drehbaren Stern der Warte in Beziehung

zu bringen. Widengren vermutet mit Ringbom in einer von dem amerikanischen Archäologen Wilber noch 1938 in den Ruinen des Feuertempels von Shîz gesehenen, inzwischen verschwundenen gemauerten Säule die Lichtsäule der Chronik von Zuqnîn, was offenbleiben mag.
Shîz war wohl schon eine der Hauptresidenzen der arsakidischen Partherdynastie gewesen; wenn die Herrscher der Sasanidendynastie sich der Mühe der Pilgerfahrt unterzogen, um hier die Investitur zu erhalten, so gewiß auch, um damit zu dokumentieren, daß sie die legitimen Träger der Krone geworden sind. Aber das allein genügt noch nicht zur Erklärung; ein Sasanidenkönig vertritt eine größere und tiefere Reichsidee als die nur politische! Hier, im Heiligtum der Magier, vollzog sich eine religiöse Zeremonie von denkbar höchstem Rang.

*Gottkönigtum*

Die Achaimenidenherrscher hatten sich niemals als Götter betrachtet[31], vielleicht schon wegen des in seinem Ausmaß zwar immer noch umstrittenen, aber keineswegs völlig auszuschließenden frühzarathustrischen Einflusses. Doch schon die Arsakiden-Könige betrachteten sich als göttlich; vielleicht wurzelt diese Vorstellung im Königtum Alexanders, der diese Idee seit seiner Apotheose im Amun-Orakel im Orient zu verbreiten trachtete: die Wurzel dieses Königsgottestums wäre dann vor allem die altägyptische Königstheologie. „Waren die Könige Irans göttlich? Was die Sasaniden angeht, lautet die Antwort: ja[32]." Und diese Herrscher „ahmten auch die Götter in ihrer Tracht, zumal in ihrer Krone, nach"[33]. Jeder Sasanidenherrscher ließ sich eine eigene Krone anfertigen, abgesehen von den großen, in Thronhallen aufgehängten Baldachin-Kronen; verlor er, was vorkam, eine Zeitlang die Herrschaft, so wurde danach wieder eine neue Krone hergestellt — wirklich ein kostspieliger Brauch, der sich aber aus der ungeheuren religiösen Dignität dieses Insigne erklärt, das immer neu für das jeweils persönliche Xvarnah des einzelnen Herrschers zubereitet werden mußte. Kleinlich sind die Sasaniden nie gewesen; schon beim großen Schahpur hat die Krone die Zinnenform, die Ahura Mazdâ zusteht, wie denn auch nicht! Seit Bahram I. finden sich auch Strahlenkronen, und da offenbart sich nun die eigentliche Königsideologie von Shîz: die Strahlenkrone bezeugt den König als irdische Inkarnation des Gottes Mithra.
Nun sind Mithra und der Sonnengott nicht einfach identisch; aber der spätantike Synkretismus hat keine sonderliche Schwierigkeit



Nemrud Dag, Ostterrasse mit den monumentalen Göttergestalten vor dem Grabtumulus des König Antiochos von Kommagene.

in solcher Gleichsetzung gesehen. Auf der Spitze des Nemrud Dagh, vor dem Grabtumulus des Königs Antiochos von Kommagene[34], sieht man noch die gewaltigen Götterstatuen, deren Beschriftung ein erstrangiges Dokument für den Synkretismus dieser Zeit darstellt: hier lesen wir die Gleichsetzung von Zeus mit Oromasdes, was Ahura Mazdâ heißt, von Herakles-Ares mit Artagnes, in welch letzterem Namen sich Verethragna, der iranische Ausdruck für den „Vritratöter" Indra, verbirgt, und schließlich die Einheitsbezeichnung Apollon-Helios-Mithras! Hier in Arsameia, der Residenz jener Könige, die sich ebenso aus Alexanders Geschlecht wie aus dem Stammbaum der Achaimeniden herleiteten, hat sich auch das erste Mithräum auf kleinasiatischem Boden nachweisen lassen, und hier finden sich auch überlebensgroße Reliefdarstellungen des Gottes Mithra mit der Strahlenkrone, wie er bei der Investitur des Königs mitwirkt. Das ist sehr wichtig, denn der uns geläufige Mithraskult hat sich früher sehr viel mehr als ein abendländisches Phänomen der Religionsgeschichte dargestellt, denn als ein eigentlich iranisches, abgesehen von der historischen Herkunft; so schien also der Mithrazismus überwiegend in den Rahmen der spätantiken Mysterienreligionen rund ums Mittelmeer zu gehören, hier von den kilikischen Seeräubern verbreitet, die, von ihren römischen Besiegern zu Kriegsdiensten gepreßt, in alle möglichen westlichen Garnisonen verschoben wurden. Doch in Kommagene finden wir nunmehr die Verbindungsbrücke, die uns die tieferen

Wurzeln des römischen Mithraskults im Iran selbst aufzuspüren erlaubt. Mithras ist nun nicht länger mehr bloß ein orientalischer Göttername für irgendwelche Mystizismen und Mysterien, Mithras zeigt sich nun in einer längst schon vermuteten, nun aber nachzuweisenden inneren Verwandtschaft mit altiranischen Vorstellungen, die den Erlöserkönig und Weltheiland hier auf Erden zu verehren lehrten.

*Iranische und christliche Traditionen*

Dabei stoßen wir nun auf ein Gedankengut, das uns wohlbekannt anmutet. Die Parallelen zu den christlichen Traditionen von der Geburt des Erlösers sind ja deutlich genug. Die Geburt des Götterkinds aus der Felsenhöhle, gefeiert am 25. Dezember, von sternbeobachtenden Magiern begrüßt, die Geschenke darbringen, das ist der christlichen wie der iranischen Tradition gemeinsam [35]; in der christlichen Chronik von Zuqnîn wie auch in armenischen Buchmalereien sind diese Geschenke gar im Unterschied zu der neutestamentlichen Überlieferung von „Gold, Weihrauch und Myrrhe“ (Matth. 2, 11) — was schon altorientalisch genug an-



Arsameia am Nymphaios, Mithras mit der Strahlenkrone. Teil eines Dexiosisreliefs (Sockelanlage II).

mutet —, spezifisch königs-iranische Gaben: nämlich Kronen[36]! Die Erlösergeburt bedeutet also zugleich Königsinvestitur, das ist gemeinsam. Nur am Rand sei erwähnt, daß die „Krippe“ von Bethlehem (Luk. 2, 7) schon bei Justin, in der Mitte des zweiten Jahrhunderts, als Felshöhle aufgefaßt wurde[37], und dies ist in der ostkirchlichen Ikonographie bis zum heutigen Tag so geblieben.

Es ist in diesem Rahmen nicht möglich, auch nur annähernd eine Übersicht zu geben über die seit nahezu einem Jahrhundert in Gang befindliche Diskussion: erstens zum Problem iranischer Beeinflussung der spätantik-jüdischen und urchristlichen Religion überhaupt; zweitens zur Frage der iranischen Beeinflussung der Gnosis als einer Zwischengröße und, je nach dem Standpunkt der Fachgelehrten, über die Beeinflussung der Gnosis durch genuin christliche Ansätze und, dementsprechend, über gnostische Rückwirkungen auf die mazdaistische Religion; drittens über die Priorität jeweils einzelner christlicher oder iranischer Elemente, insbesondere etwa hinsichtlich der Königs-Erlöser-Theologie und der eschatologischen Heilsvorstellungen, die mit der Erscheinung des Erlösers auf Erden zusammenhängen. Es genüge in unserem Zusammenhang folgende knappe Zusammenfassung.

Erstens, iranische Einflüsse auf die biblische Religion seit der — teilweisen — Rückkehr der Juden aus dem babylonischen Exil (ab 538 v. Chr.), insbesondere aber seit dem Makkabäeraufstand (ab 168 v. Chr.) sind nach dem heutigen Stand der Fachwissenschaften in keinem Fall ganz auszuschließen, nach der überwiegenden Zahl der Meinungen Fachkundiger sogar in erheblichem Ausmaß anzunehmen — ich selbst neige hierbei zur Annahme einer überaus starken iranischen Einwirkung auf das spätantik-jüdische wie urchristliche Denken. Zweitens, die Gnosis[38] vereint in sich altägyptische, altmesopotamische, spätgriechische und jüdisch-christliche Elemente, wobei vor allem an die Beiträge der Täufersekten (Qumran) und Mandäer zu denken ist; aber einer der wesentlichen Grundzüge des Gnostizismus, der kräftige Dualismus, hat seine Hauptwurzeln im iranischen Geist: umgekehrt aber hat auch die synkretistische Gnosis wiederum sehr stark auf die iranische Religion der späten Parther- und Sasanidenzeit zurückgewirkt. Drittens, dementsprechend ist es sehr schwer, Prioritäten, sei es beim christlichen, sei es beim iranischen Geistesgut eindeutig nachzuweisen: wenn Widengren für parthische Vermittlung des Bildworts Matth. 7, 6 eintritt — worin ich ihm grundsätzlich zustimmen möchte —, so kann man jedenfalls die genau umgekehrte Auffassung nicht bündig widerlegen.

Es handelt sich eben um ein Gewebe mit Kette und Schuß, bei welchem an der einen Stelle mehr jüdisch-christliche, an der anderen mehr iranische Bildfelder dominieren. Aber daraus ist dennoch ein Ganzes geworden, ein aufs Ganze sinnvoll komponierter Bildteppich — soll man vielleicht richtiger Gebetsteppich sagen? Oder ist es gar der eine große Vorhang vor dem einen Tempel aller Religionen gewesen, der das Allerheiligste abschloß? Doch der ist nun zerrissen, der Zugang ist von verschiedensten Richtungen her frei geworden [39] . . .
Lassen wir also die Prioritätenfrage auf sich beruhen. Man wird jedenfalls mit Ringbom sagen dürfen, daß sich im frühen Mittelalter zwei Typen christlicher Monarchie herausgebildet haben, einmal ein „salomonisch-christliches Königtum", dessen Rang an der priesterlichen Salbung hängt, und ein „christlich-iranisches Königtum", dessen Rang auf dem Kronenheiligtum beruht. Beide Ideen haben sich im Abendland miteinander verbunden und verschränkt; die letztere aber hat sich in eigenständiger Weise mythisch weitergebildet zu dem Ideenkomplex vom heiligen Gral, und diese Idee hat sich wiederum historisch in der Albigenserbewegung und manch anderen dualistischen Glaubensgemeinschaften bis in die neueste Zeit hinein ausgewirkt [40]. Daß aber der irdische Herrscher die Rolle des inkarnierten Gottes zu übernehmen hat, dies ist dann das eigentliche Charakteristikum des rein iranischen Kronenkönigtums gewesen. Und dieser Gott war im Iran Mithra.

## *Mithra in West und Ost*

Eine vor Zeiten recht zweideutige Gottheit! Die vorzarathustrischen Mithra-Orgien lassen diesen Gott, der ursprünglich in indoiranischer Frühzeit durchaus ein Vertreter der Rechtlichkeit gewesen war — Mithra heißt Vertrag —, in einem bösen Licht erscheinen [41]. Mithra war als Herr orgiastischer Kulte von mordlustigen Ritterbünden zu einer geradezu dämonischen Gestalt geworden, zum Erzfeind jener friedfertigen Hirtenstämme, die unter diesen reisigen Jungmannschaften schwer zu leiden hatten; und Zarathustra hat die ganze Wucht seiner neuen religiösen Verkündigung mit ihrem hohen ethischen Anspruch genau gezielt gegen diesen Erzfeind gerichtet. In dem awestischen Text Yasht 10 wurde aber dann, Jahrhunderte später, eine „Versöhnung" zwischen Mithra und Zarathustra zustandegebracht, und seither hat Mithra wieder seinen alten Rang im Zoroastrismus. Dieser Text rehabilitierte Mithra, machte ihn also „hoffähig", und das

wohl deshalb, weil der „Hof", das Königtum, eben Mithra brauchte. Die vor Zeiten unheimlich gewordene Gestalt des Mithra wurde nun wieder klar und hehr, und damit geeignet für die göttliche Repräsentanz eines Großkönigtums.

Doch, wir sagten es schon, der iranische Mithra der Parther- und Sasanidenzeit war und blieb doch immer auch ein anderer als der in den westlichen Kulturkreis ausgewanderte: war dieser letztere zwar auch ein kriegerischer und sieghafter Helfer und deshalb besonders bei Soldaten beliebt, so war er doch keineswegs mit Herrschertum und Kaiserkult verbunden, unbeschadet der Hinneigung mancher der letzten vorkonstantinischen Herrscher und auch noch Julians zum Mithrazismus. Und der westliche Mithras war ein Mysterienheros geworden, an den man sich in äußerer und vor allem innerer Not wenden konnte, er war ein barmherziger Gott, was man so vom iranisch gebliebenen Mithra nicht sagen kann. Im Westen wirkte sich eben der zunehmende Individualismus der spätantiken Epoche weit stärker aus als im iranischen Osten. Die Seele sucht im Westen einen warmherzigen und gnädigen Herrn, eine Entwicklung, die man schon beim frühen Asklepioskult feststellen kann, die aber doch nirgends stärker sich ausgewirkt hat als in der spätjüdischen und frühchristlichen Religion: dies war dann auch wohl einer der Hauptgründe, die man historisch für die Erklärung der unaufhaltsamen Ausbreitung des Christentums heranziehen muß. Diese Geisteslage kennzeichnete nun die ganze westliche Oikumene und nicht nur den palästinensischen Bevölkerungsteil; deshalb darf es andererseits auch nicht wundernehmen, daß der Typus des westlichen Mithras von einem griechischen, wohl pergamenischen Künstler geschaffen wurde: es ist der berühmte Stiertöter, der in zahllosen Kopien und Nachbildungen in die Mithräen des Westens gelangte. Die Szene geht auf alte mythische Vorstellungen zurück; neu aber ist, daß Mithras mit schmerzzerquältem Antlitz zum Himmel aufblickt, wie er das Stieropfer vollzieht, jenes Blutvergießen, das die Voraussetzung darstellt für das Gedeihen und Fruchtbringen allen Lebens. Zu wem schaut er empor? Zu seinem göttlichen Vater Ohrmazd? Aber er, Mithras, rückt dann doch selbst in die Vaterstellung ein, er wird als Pater im Gebet angesprochen, Ohrmazd spielt neben ihm im Westen überhaupt keine Rolle; wenn schon ein anderer Gott neben oder vor ihm zu nennen ist, dann Zervan, der Zeitgott Aion, dessen Bilder aber im Vorraum der Mithräen stehen und der offenkundig neben Mithras zu einem zweitrangigen Gott herabgesunken ist, mag er auch der älteren Göttergeneration angehören. Es ist schon so, wiewohl uns das reichlich kompliziert anmutet, aber für ein unmittelbar



Mithra vollzieht das Stieropfer, Rom, 2. Jh. n. Chr.

mythisches Erleben des Mysterienkults gibt es hier keine Schwierigkeit: Mithras gehorcht mit seiner Opfertat einfach einem tragischen Seinsgesetz, er leidet darunter, denn er liebt den Himmelsstier wie er alle Wesen liebt — darin, aber nur darin, dürfte im westlichen Mithrazismus ein Stück echt zarathustrischen Geisteserbes weitergelebt haben. Und wie er alle Wesen liebt, so leidet er auch unter ihrer, unter unserer Not. Und im Leiden opfert er sich im Grund selbst für das Heil seiner Gläubigen. Auch hier also wieder, trotz aller mythologistischen Exzesse, an denen es im Mithrazismus [42] mit seinen Blutopfern und mystizistischen Spektakeln nie gefehlt hat, eine überraschende Nähe zum christlichen Heilsverständnis!
Sehr anders nun der iranisch gebliebene Mithrazismus. Schon in Kommagene erweist er sich als wesenhaft mit dem Königtum verbunden, erst recht gilt das für das Parther- und Sasanidenreich. Doch fragen wir erst: was verbindet denn nun wirklich, abgesehen von Namen und allegorischen Äußerlichkeiten, den westlichen mit dem östlichen Mithrazismus? Das wesentlichste

verbindende Element scheint mir jener mythische Gedanke zu sein, wonach Mithra als Götterkind aus der Tiefe der Welt geboren wurde und nun als Sohn, schnell heranwachsend, zur Reife, zur Mündigkeit, zur Herrschaft gelangt. Hierin spiegelt sich das Selbstverständnis des spätantiken Menschen in einem wesentlichen Zug: der Mensch ist seiner selber bewußter geworden als je zuvor, das ist der religionspsychologische Hintergrund dafür, daß nun Sohn- (und Tochter-)Gottheiten allenthalben als Helfer und Mittler zum höchsten Rang aufrücken[43]. Die Geburt des Gotteskindes aus der Welthöhle ist das gemeinsame konstitutive Element für den westlichen wie den östlichen Mithrazismus. Auch das Christentum konnte sich diesem Mythos nicht entziehen, einfach weil er, in mythischen Chiffren freilich, eine nun allgemein als gültig erkannte religiöse Grundwahrheit ausdrückt.

*Historische Vergegenwärtigung des Mythischen*

Dabei ist nun allerdings doch ein bedeutsamer Unterschied festzustellen: das Weihnachtsfest war, historisch gesehen, das letzte der großen Feste, das in den christlichen Festkalender aufgenommen wurde, wohl allgemein erst in der Mitte des vierten Jahrhunderts[44]; denn schon die evangelischen Texte, die die Christgeburt in Bethlehem, in übrigens sehr verschiedener Weise, an den Anfang der Historia Christi stellen[45], gehören zu den spätesten Zutaten zur urchristlichen Überlieferung von Leben und Wirken des Religionsgründers. Im Mithrazismus dagegen hat die Geburtslegende, verglichen mit dem Christentum, wo Ostern und Pfingsten die konstitutiven Ereignisse sind, einen primären Rang, und das schon im Westen, noch mehr aber im Osten. Das Geschick des historischen Menschen Jesus, das sich auf Golgatha erfüllte, und der historische Anfang der irdischen Kirche in dem eigentümlichen Ereignis im Jerusalemer Versammlungssaal ließen die mythischen Geburtslegenden nicht so schnell neben sich als gleichrangig aufkommen; Mithras aber, eine rein mythische Gestalt, hatte eine solche Dichte zur Historie zunächst notorisch nicht. Doch die Gegensätze dringen beidemal zum Ausgleich hin. Felsgeburt und Stieropfer im Mithrazismus, sie entsprechen, trotz der krasseren Mythologistik, doch religionspsychologisch gesehen dem schließlichen Schema von Bethlehemgeburt und Golgathakreuz. Und auch im Mithrazismus drängt man allmählich zu historischer Vergegenwärtigkung, im Osten weit mehr als im

Westen: und das ist der tiefste, der eigentlich religiöse Grund für das sasanidisch-magische Königsritual von Shîz. Denn der König hatte hier in die Rolle des neugeborenen, schnell reifenden und die Macht der Weltherrschaft ergreifenden Sohngottes einzutreten! Das war der eigentliche Sinn und das Wesen des Investitur-Rituals von Shîz, das hier „der neue Herrscher die Hauptrolle in einem rituellen Drama spielte, das in symbolischer Form seine Eigenschaft als Erlöserkönig zum Ausdruck brachte. Der neue Herrscher erscheint als der reinkarnierte, neugeborene Mithra[46]".

Noch ein letztes Wort zu unseren allgemeinen Erwägungen und Darlegungen. Das Königtum der Achaimeniden war kein eigentliches Gottkönigtum, wie wir schon sahen. Der König ist hier ein Heros, der die Chaosmächte bändigt, so zeigen ihn zahlreiche Reliefs in Persepolis und Pasargadai. Er ist Schützling Ahura Mazdâs, nicht mehr: das altägyptische und in Altmesopotamien in der Akkad-Zeit aufgekommene Gottkönigtum wurde von den Achaimeniden nicht übernommen. Sie sind Völkerhirten, so wie der Urmensch und Volksheros Yima ein Hirtenkönig war. Will man es auf einen Begriff bringen, so darf man die achaimenidische Herrscherideologie als „Yima-Königtum" bezeichnen: der König stellt die von dem Götterliebling Yima Xschâtha, neupersisch Djemschid, verlorene kosmische Herrschaft wieder her. In Persepolis, anders als in Shîz, hat die volkstümliche Namengebung der neueren Zeit geistesgeschichtlich und sachlich das Richtige getroffen: das erhabene Ruinengelände auf seinem hohen Terrassensockel heißt heute noch „Takht i Djemschid", Yimas Thron.

Das parthische und sasanidische Königtum aber hat den alten Gottkönigsgedanken sich in neuer Weise zu eigen gemacht. Menschenvergötzung? So kann man natürlich sagen. Doch unsere eben angestellten weit ausholenden allgemeinen Betrachtungen sollten ein wenig dazu anleiten, in allen Verfehlungen auch gültige und bündige Wahrheiten zu erkennen. Daß diese Wahrheiten im iranischen „Mithrakönigtum" der parthischen und sasanidischen Epoche erkannt und auf eine eigenartige Weise symbolisch verwirklicht worden sind, davon zeugt das Weiterwirkende. Dies Weiterwirkende ist, um nur das erhabenste Beispiel mythischer Wirklichkeitserfassung zu nennen, die Gralslegende. Was hätte uns Wolframs Parzival und Wagners Parsifal zu sagen, wäre hier nicht eine Wahrheit ausgedrückt worden, die unsere Psyche heute noch zu bewegen vermag? Die Psyche aber hat letzten Endes recht; sie ist die Richterin über die Wahrheit des Mythos, und sie kann im tiefsten weder irren noch lügen.

*Der Zendan als „Siegesberg“*

Wir haben einen weiten Bogen geschlagen, er war nötig. In Gedanken kehre ich oft zurück zum Takht; so auch jetzt, abschließend, wieder. Während unseres Rundgangs hat uns oft die Frage bewegt, wann und wie die Mithra-Geburt im Zusammenhang mit dem Ritual der Königs-Investitur hier wohl nachgespielt worden sein mag. Es genügt die einfachste Erklärung. Der kuppelüberwölbte Feuertempel, in tiefem Dämmer, vom äußeren Sonnenlicht abgeschirmt[47], vom Flackerlicht des reinen Feuers durchzuckt, ebenso der Kreuzraum, diese Zellen werden die Welthöhle repräsentiert haben, aus der der König ins Licht des kosmischen Tchahar-Taq über dem grünschimmernden See unterm goldblau leuchtenden Himmelszelt hinaustrat, um die Weltherrschaft zu übernehmen. Die gemauerte Säule mit dem Stern mag vor dem Eingang gestanden haben, Magier waren um sie geschart, um den rechten Augenblick zu bestimmen. Vielleicht war es in früher Morgenstunde, vielleicht in tiefer Mitternacht, vielleicht am hohen Mittag, wir wissen es nicht genau. Hier in Shîz war es jedenfalls, hier also war der Mons victorialis. Und in der Zeit des Wintersolstitiums muß es gewesen sein. Von einem Tag, den wir als den 25. eines Monats berechnen, berichten die alten Texte: was sollte dagegen sprechen, den 25. Dezember, den Tag, an dem im Westen die Heliosgeburt wie die Mithrasgeburt gefeiert wurde, dafür anzusetzen? Das kann uns genügen.
Doch sei zum Schluß noch ein im buchstäblichen Sinn ausschweifender Gedanke gestattet. Der Rundblick am See, um den See herum, über den See hinweg auf den Horizont, er verführt uns dazu. Das Runde dominiert hier; aber in der Architektur dann auch wieder das Quadrat. Beides bedeutet Kosmos, beides sowohl Gottesreich und Weltherrschaft. Man kann es aber näher differenzieren. Ringbom deutet an mehreren Stellen das Quadrat als Himmelssymbol. Dies mag insofern gelten, als Quadrat und Kreis symbolisch nah verwandt sind. Dennoch halte ich dafür, daß die mazdaistische Symbolik hier viel genauer unterschied. Der Tchahar Taq ist unten quadratisch konstruiert, oben rund. Das Quadrat ist das Symbol der Erde mit ihren vier Richtungen, das Rund das des Himmels. Das gilt für das ganze alte Innerasien, aber auch für China, man denke nur an den runden Himmelstempel in Peking. Die Chinesen der Frühzeit haben vieles Symbolische aus dem Westen, vor allem aus dem Iran übernommen, so auch gewiß dies. Wir denken an die beiden wohl sasanidischen Feueraltäre bei Naqsch i Rustam: auf der Deckplatte des einen befindet sich eine runde Vertiefung für das Feuer, auf der



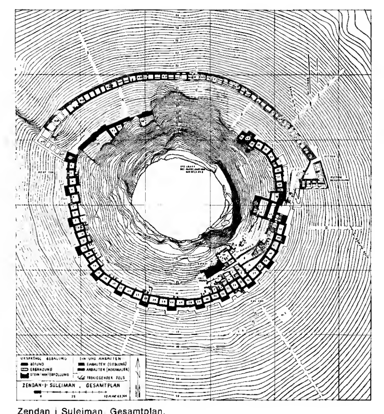
Naqsch i Rustam, Feueraltäre.

des anderen eine ungefähr quadratische. Wenn Walther Hinz [48] recht hat, war der eine dieser Altäre für den König, der andere für den Oberpriester beim Feuerkult bestimmt; wenn das aber nicht zutreffen sollte, so handelt es sich jedenfalls um eine Sym-



Naqsch i Rustam, Blick von oben auf die Feueraltäre, einer mit runder, einer mit viereckiger Feuerstelle.

bolik, die mit dem Himmelsrund das geistliche Amt bezeichnete, mit dem Viereck das weltliche, und beide Ämter waren im König vereint, was sich an der weißen und roten Farbe seines Gewandes zeigt.
Quadratisch ist die ganze Seeumrandung in Shîz als Schauplatz des Königszeremoniells. Oval-rund aber ist der See selbst, in ihm muß ein Himmelsquell gesehen worden sein. Rund ist auch die Außenmauer, sie wirkt wie die Auflage der Kuppel des himmlischen Tchahar Taq. Und in der Tiefe wußte man wiederum die runde Perle gôhar, die ewige Substanz Zarathustra, das Heilsgut, woraus dann in der westlichen Legende der runde Gralskelch wird.
Rund ist auch der drei Kilometer entfernte Krater des Zendan. Gewiß, er war damals schon ausgetrocknet, aber heiße Dämpfe aus der Tiefe stiegen in ihm auf, wie auch heute noch. Ob der Zendan wirklich für die Zeremonie von Shîz keine Bedeutung hatte? Man sieht ihn von nahezu jeder Stelle des Takht aus als die markanteste Landschaftsmarke im ganzen Umkreis. Man sah ihn einst von innerhalb der Seeumrandung sicher nicht, von außerhalb aber sehr wohl. Ist es denkbar, daß man ihn völlig außer acht ließ? Sasanidische Funde fehlen so gut wie ganz am Zendan, außer einigen Ziegeln, die in islamischer Zeit vom Takht dorthin gebracht wurden[49]. Doch einen solitären, aber äußerst wichtigen Hinweis gibt es, ich zitiere den Bericht wörtlich: „Eine wahrscheinlich dem Feuerkult dienende Felsabarbeitung auf der Nordseite des Kraterrandes muß, beim Vergleich mit ähnlichen Objekten in Mittel- und Südpersien, als sasanidisch angesehen werden[50].“ Also doch! Also Feuerkult auf dem Zendan.
Und nun die Ausschweifung. Ob der Sternpfeiler wirklich nur eine kleine gemauerte Säule innerhalb der Seeanlage war? Der schon erwähnte Johannes von Hildesheim, der sich auf Überlieferungen stützt, die mit der Chronik von Zuqnîn zusammenhängen, berichtet vom Mons victorialis: „Zu oberst ist der Berg keineswegs spitzförmig, sondern bildet eine Ebene; aber die Fläche ist nicht größer, als daß eine kleine Kapelle dort gerade noch Platz fände[51].“ Natürlich spricht dieser mittelalterliche Christ von Kapelle, wenn er von einem Heiligtum, auch einem nichtchristlichen, berichtet. Die „kleine Kapelle“ und die Felsabarbeitung, beides könnte sich auf denselben Kultplatz beziehen. Und dort eben, so sagt Johannes von Hildesheim, auf dieser „Warte“ (ebd.), stehe die Säule mit dem Stern. War es gar zu ausschweifend, wenn unsere Gedanken beim Rundgang immer wieder von dem spitzen Plateaukegel des Zendan angezogen wurden?




Zendan i Suleiman Gesamtplan.

Könnte also vielleicht dort der Mons victorialis zu suchen sein? Nah bei dem Kraterschlot, der aus den tiefsten Abgründen des heißen Erdinnern nach oben führt; die „Felsgeburt" des Mithra also vielleicht hier lokalisiert und irgendwie rituell nachgespielt? Es wäre für einen jungen Herrscher, der ohnehin soeben zu Fuß von Ktesiphon südlich Baghdad bis hierher gepilgert ist, eine Kleinigkeit, im Investiturdrama die drei Kilometer vom Zendan bis zum Takht zurückzulegen, wenn auch im großen Ornat. Im Feuertempel von Shîz und schließlich vor ihm am heiligen See hätte dann die Feier ihren Höhepunkt gefunden. Aber begonnen hätte sie hier, auf dem Zendan.
Er sei verlassen worden, weil sich nach dem Seeausbruch offenbar die Gottheit von ihm abgewandt hätte, sagen die Ausgräber, ja vielleicht sei er gar „verflucht gewesen" [32]. Doch das lag für die Sasaniden beinah ein Jahrtausend zurück, woher hätten sie das

noch wissen sollen[53]. Es ist mir schlechtweg unvorstellbar, daß der alles rundum beherrschende Zendan bei der Königsfeier einfach übersehen worden sei. Und wenn schon ein Feuerheiligtum dort angenommen werden muß, dann kann irgendein Zusammenhang mit Shîz meines Erachtens nicht ernsthaft bestritten werden.
Ob es sich nun so verhält, wie eben angedeutet, ob der Zendan der Mons victorialis war, das mag zukünftige Forschung nachweisen, oder sie mag es widerlegen; vielleicht aber wird sie weder das eine noch das andere können? Dann werde ich mich wenigstens an die Vision halten. Ich sehe den Sasaniden als den eben geborenen Mithra vom Kraterberg des Zendan her auf das Heiligtum des Takht zuschreiten. Es ist ein iranischer Parzival, der sich, dort zuvor gleichsam wie in der „Klause des Trevrizent" der Welt abgestorben und ihr ebenda durch „Einkehr" neu geboren, nun der heiligen Burg mit ihrem See nähert, wo das Gralskönigtum seiner wartet.

## YAZD — DIE HEILIGE FLAMME

Eine knappe Stunde von Takab, und wir sind wieder auf guter Straße. Kirmanschah hat eine ausgedehnte Basaranlage, jahrhundertealte gewölbte Gänge geben Schatten, die verschiedenen Gewerbe gruppieren sich immer räumlich zusammen: hier gibt es die herrlich bedruckten Kopftücher für die Kurdenfrauen, da schön gepunzte Lederwaren, dort Kupfer, und hier wieder Rosenwasser. Die alten Kuppelanlagen der Basare sind auch in kleinen Städten Irans recht umfangreich. Es sind kulturgeschichtliche Monumente ersten Rangs, die heute noch, neben dem modernen Ramsch, doch das Gestern und Vorgestern beherbergen, so als gebe es keine Massenfabrikation und keine Supermarkets. Lebendes Mittelalter in der Neuzeit. Der obligate Basarbummel ist ein wichtiges Studienelement auf jeder Orientreise.
Taq i Bustan, die Grottenanlage im pairidaêza, dem Jagdpark des Königs; die Reliefs packen immer wieder. Im frühen Nachmittagslicht fällt ein erster Schatten schräg über das Antlitz Khosraus im Kettenpanzer, die Augen blicken dunkel und wie gebannt durchs Visier, als sehe er das Unheil seines Reichs vor sich, das er selbst heraufbeschwor. Oder ist es uns nur so, weil wir eben von Shîz kommen, der Stätte, an der auch er in göttlicher Herrlichkeit den Thron bestiegen hatte?
Bisotun-Behistun, mit dem Dareiosrelief und der berühmten Inschrift, einst Bagisthana, Göttersitz, ergreifend wie immer, trotz der ewigen Gerüste, die den Fotographen Kummer machen. Es



Taq i Bustan: Mithra, Ohrmazd und Ardashir II.

scheint, als werde man in einiger Zeit noch weiter aufwärts können; jetzt schon geht es höher als vor Jahren, die Treppe wurde anläßlich der Zweieinhalbtausendjahrfeier verlängert.
Der seleukidische Artemis-Anâhitâ-Tempel von Kengavar zeigt sich in einem ganz neuen Zustand nach den Ausgrabungen der letzten vier Jahre. Hier wie allenthalben bei Irans Sehenswürdigkeiten hat das Jubiläum „touristenfreundliche" Anlagen entstehen lassen — abgesehen natürlich von den noch einsamen und kaum berührten Hauptzielen, die die eigentlichen Höhepunkte auf dieser Sonderreise darstellen. Was vor wenigen Jahren noch sich lediglich als eine Anzahl von Säulentrommeln zeigte, die in die Stützterrassierung des bevölkerten Dorfes Kengavar eingesetzt waren, das ist heute eine weiträumige, drahtzaunumgebene Ausgrabungsstätte mit Besucherwegen. Großzügige Renovierungsarbeiten sind ebenfalls im Gang, wie das im neuen Iran üblich geworden ist. Der Guardian zeigt uns die neuesten Grabungsstellen; man kann jetzt schon sagen, daß die in Girshmans Standardwerk enthaltene bislang als gültig angesehene Planskizze [54] vom einstigen Zustand grundlegend verändert werden wird. Auch in Hamadan hat das Jubiläum sich kräftig ausgewirkt. Sang i Shir, der „steinerne Löwe", eine hellenistische Torfigur, früher einsam und wie vergessen auf einem staubigen Schuttplatz stehend, ist heute von einer prächtigen Anlage mit Blumen und Wasserbecken umgeben. Das Esthergrab ist zu einem gepflegten Schaustück geworden, noch mehr das als Hauptsehens-

würdigkeit von einer neuen Straßenführung umzogene Avicenna-Mausoleum.
Im bequemen Mercedes-Bus fahren wir weiter nach Westen, über Arak nach Qum. Es ist auch noch Beiram, eine ungeheure Menschenmasse wogt durch die Gassen rund um das von den Schiiten hochverehrte Grabheiligtum der Fatima, nicht der Prophetentochter übrigens, sondern der hier im neunten Jahrhundert verstorbenen Tochter des siebten Imams der offiziellen „Zwölfer"-Richtung der Schi'a. Mit dem siebten Imam gehen die Zählungen zwischen den Zwölfern und den Siebenern, den Ismaeliten, auseinander. Merkwürdig, oder vielleicht gerade nicht, daß diese von jeher als besonders fanatisch berüchtigte Stadt auch der Geburtsort des schrecklichen Hassan ibn Sabah ist, des „Alten vom Berge", der dann im 11. Jahrhundert in der nahe bei Qazvin gelegenen Festung Alamut das Zentrum der berüchtigten Assassinen-Sekte gründete.
Wir wagen uns bis zum Eingang des umfangreichen, von Schah Abbas I. errichteten Grabheiligtums der „Masume", der Imamtochter, vor; betreten dürfen wir den Hof nicht, Fotos sind aber erlaubt. Behelligt werden wir nicht, wohl aber etwas aufdringlich umgafft. Man atmet ein wenig auf, wenn der Bus sich langsam durch die Massen wieder nach außen bewegt. Hoch über der westlichen Ausfahrt steht ein kleines muslimisches Heiligtum auf einer Bergzacke, „Qaleh i dokhtar", Mädchenschloß genannt: hier oben wurde ein sasanidischer Feueraltar nachgewiesen — die Gedanken gehen um ein Jahrtausend hinter die Zeit von Schah Abbas zurück, die Erinnerung an Shîz wird wieder lebendig.

## *Am Rand der Kebir*

Gegen Abend erreichen wir Keschan, am Binnenfuß des westlichen Gebirges, das die Zentralwüste Irans eindämmt, gelegen. Von hier aus geht es nach Osten nicht mehr allzuweit, bis man den Rand der unfruchtbaren Kebir erreicht, jener riesigen Salzwüste, die von Irans altem zentralen Seensystem übbriggeblieben ist, dem Sammelbecken für die Binnenwasser der Randgebirge rundum. Sven Hedin hat die Kebir 1905 in einem entbehrungsreichen Zug durchquert[55]. Am nächsten Tag fahren wir fünf Kilometer ostwärts bis zu einem Dorf, eigentlich einem Vorort Keschans, das in Gefahr ist, von den vordringenden Wanderdünen eingedeckt zu werden. Hier hat die Regierung seit einigen Jahren alle Anstrengungen unternommen, der Wüste endlich Halt zu gebieten. Hier wurde auch, als am günstigsten Versuchsobjekt,

ein großes Forschungsinstitut errichtet, welches die verschiedenen Möglichkeiten der Wüsteneindämmung erprobt. Wir sehen alle Arten von Windfängen, die aus einfachstem, in jedem betroffenen Dorf zur Verfügung stehenden Material errichtet werden können, Gassen aus Flechtwerk und dergleichen, die sich schon gut bewähren sollen. Dazu gehört auch eine Versuchsplantage für Pflanzen, die auch unter ungünstigsten Verhältnissen noch Wurzelwerk bilden. Vor allem sieht man hier so gut wie kaum anderswo aus der Nähe die Kanalbauten, die seit Jahrtausenden die Siedlungsgebiete des Iran mit Wasser aus den Gebirgen versorgen.

Ein solcher Kanal heißt Qanat. Er ist oft weit über zehn Meter unter der Oberfläche angelegt, das Röhrensystem sendet in regelmäßigen Abständen, etwa alle hundert Meter, einen Schacht nach oben für die ständig erforderliche Reinigung. Diese Schächte münden an der Oberfläche in einem Erdhügel, der in der Mitte einen kleinen, vom Sand zugewehten Krater aufweist, wo sich die Schachtverschlüsse befinden, vergleichbar unseren Hydrantendeckeln. Das Qanat-System hat sich durch Jahrtausende hindurch vorzüglich bewährt; man bestaunt die gewaltige Arbeitsleistung, die es entstehen ließ und erhalten hat. Von hier aus hat sich dieses System nach vielen Richtungen hin ausgebreitet, die ganze arabische Halbinsel ist, wo sie bewohnbar ist, durch Qanats persischen Stils bewässert.

In Keschan gibt es einige besuchenswerte islamische Bauten, meist aus der Safavidenzeit, und wieder einen ausgedehnten Basar: lange überwölbte Gänge, angenehm kühl, berühmt ist das hier hergestellte Rosenwasser, mit dem alljährlich der schwarze Teppich der Kaaba in Mekka reich besprengt wird. Einige Kilometer zum nahen Gebirge hin liegt nahe der Straße ein mächtiger Schutthügel, bislang erst zum kleineren Teil durchwühlt, es ist Tepe Sialk, eine der ehrwürdigsten Stätten, die von der frühen Hochkultur zeugen. Hier hat Roman Girshman Siedlungsschichten und Nekropolen vom fünften bis zweiten Jahrtausend aufgespürt und durchforscht, bis also zur Epoche der indoiranischen Landnahme: die Gräber aus der letztgenannten Phase weisen die nordische Satteldachform auf, die auch noch das Kyrosgrab in Pasargadai kennzeichnet.

Noch etwas weiter, am Fuß des Gebirges, liegt ein weiter Garten aus der Zeit Schah Abbas' I., Bagh i Schah genannt. In Pavillons sieht man herrlich grünglasierte Badebecken, mit Quellenfassungen im Grund, durch die das sprudelnde Bergwasser austritt.

Weiter nach Natenz, wieder höher gelegen (1565 m ü. M.), angenehm frisch gegenüber der Wüstenhitze, in einer Taloase voller



Isfahan, Schah-Moschee (Masdjid i Schah 1612—1637).

Obstbäume. Sehenswerte Freitagsmoschee mit einem Mausoleum aus dem vierzehnten Jahrhundert; in den Gassen rundum wird hübsche bemalte und glasierte Keramik hergestellt.
Weiter ins Gebirge hinein, an alten Karawan-Sarais entlang, dann Abends Einfahrt in Isfahan. Die Stadt des Schah Abbas I. verliert auch bei wiederholtem Besuch nichts von ihrem Glanz; das scheint sich herumgesprochen zu haben, vor allem auf deutsche Reisegruppen trifft man allenthalben. Aber die Masse verliert sich in den weitgestreuten Sehenswürdigkeiten. Schnell vergehen hier die Tage, dann führt uns die nach Kirman fliegende Maschine aufs neue südostwärts, dem Rand der Kebir zu. Wieder eine Oase, von allen Seiten her sieht man Qanats, dann landen wir in Yazd, der Stadt, in der und um die herum noch eine Restgruppe der Zarathustrier von etwa 20 000 Seelen wohnt.

*Türme des Schweigens*

Der in unserer Literatur anzutreffende Ausdruck Geber, von Gabr, aus Kafir „Ungläubiger“, wird im Iran offensichtlich vermieden, wie ich feststellte, wahrscheinlich sieht man darin auch in muslimischen Kreisen eine Herabsetzung, die man wenigstens Europäern gegenüber vermeiden will. Die Muslims nennen die Zoroastrier meist mit einem von diesen stammenden Ausdruck: Dâstur; diese selbst berufen sich auf Zerduscht und nennen sich, wenn sie englisch sprechen Zarathustrians oder Zoroastrians. Auch der Ausdruck Parsi scheint nicht gebräuchlich zu sein. Im Straßenbild fallen die Zoroastrier nicht auf, den Gürtel Kustî tragen sie unter der hier üblichen Konfektionskleidung im Allerweltsstil. Die meisten Zoroastrier wohnen in den Dörfern der Umgebung: die Mehrzahl der Bewohner der aufblühenden Oasenstadt Yazd mit ihrer Seidenraupenzucht und ihrem Baumwollanbau sind Muslims.
Zunächst ein Besuch der islamischen Bauten, unter denen besonders der ausnehmend hohe Iwan der Hauptmoschee zu erwähnen ist, flankiert von zwei schlanken Nadelminaretts, die als die höchsten des Landes gelten und deshalb Irans „Eiffeltürme“ genannt werden. Gang durch enge, oft überwölbte Gäßchen, höchst malerisch, im übrigen sehr still, beinahe verlassen wirkend; im weiten Hof eines alten Gebetsplatzes steht in der Mitte des zentralen Bassins für die Waschungen ein Vierbogenbau aus dem sechzehnten Jahrhundert, in dem unschwer die überkommene alte Bauform des Tchahar Taq zu erkennen ist — die Muslims erklären den Bau natürlich, was an sich reiner Unsinn ist, als Denk-



Yazd, „Turm des Schweigens" (Dakhma) mit Aufweg.

mal der Kaaba, hier wie bei der ähnlichen Anlage im Hof der Freitagsmoschee von Isfahan.
Doch nun endlich zu unseren gesuchten Zoroastriern. Einige Kilometer fahren wir dem Gebirge zu, und da ragen nun zwei der Hauptkette vorgelagerte steile und spitze Hügel vor uns auf, jeder hat einen Ringbau auf dem Gipfel, zu dem geradegeführte gepflasterte Wege steil emporziehen. Es sind die „Türme des Schweigens", das persische, schon spätawestische Wort dafür heißt Dakhma.
Schon seit etwa drei Jahrzehnten sind die Dakhmas in Iran sozusagen „stillgelegt", ihre Verwendung zur Leichenaussetzung ist von der Regierung verboten worden; wie man hört, aus Gründen der Hygiene, und das mag durchaus auch so sein, denn von ernsthaften Behelligungen der Zoroastrier durch Regierungsmaßnahmen hört man seit langem nichts mehr. Auch die berühmten Leichentürme von Bombay sind ja dort der Stadtverwaltung längst ein Ärgernis, wegen der Seuchengefahr, und das im toleranten Indien. Die iranischen Zoroastrier haben sich damit abgefunden. Am Fuß des Dakhma passieren wir erst eine moderne Friedhofsanlage, von einer hohen Mauer umgeben und fest verschlossen; von der Höhe aus können wir aber dann Einblick nehmen, etwa ein Sechstel ist mit Reihengräbern bedeckt, es sieht ganz wie ein europäischer Friedhof aus. Doch hören wir, daß die Toten hier in auszementierten Gräbern beigesetzt werden, wodurch der Zweck der Dakhmas, das Element der Erde von Unreinem zu bewahren, auf andere Weise erreicht wird [56].

Etwas mehr dem Hügel zu liegen einige ältere Gebäude; eines davon mit Kuppel, war der âtashsûz, wo der Leichnam von den Priestern, die auch heute noch Mobads heißen, gewaschen wurde. Drei Tage dauerte diese Handlung, während dieser Handlung brannte dort für den Toten ein heiliges Feuer. Nach der Waschung, die von Gebeten begleitet war, hatten die Mobads wie auch die Träger sich der großen Reinigungszeremonie Barshnûm zu unterziehen. Von hier aus wurde der Leichnam dann, mit Tüchern bedeckt, nach oben getragen.

Es ist ein steiler Aufstieg auf der Steinbahn, über die einst die eisernen Bahren hochgeschleift wurden. Leider ist es an dieser Stätte doch nicht so still, wie es sich für einen „Ruheplatz der Toten" geziemt. Die Aufwege sind beliebte Übungsstrecken, auf denen übermütige Jünglinge ihre lärmenden Yamaha-Motorräder ausprobieren. Und trotzdem, es herrscht eine eigenartig ergreifende und irgendwie würdige Stimmung, als wir schließlich vor dem Mauerring stehen. Das einzige eiserne Tor ist fest verriegelt, und das ist gut so. Beklemmend ist die Vorstellung, daß auch das Innere des Dakhma als Spiel- und Tummelplatz dienen könnte.

Vor dem Eingang liegt ein kleines Plateau, für die letzte Zeremonie; das Eingangstor ist niedrig und schmal bemessen, die Träger mußten sich hier einst tief bücken. Der Eingang führt genau von Osten her zu der runden Plattform. Könnten wir hineinschauen, so würde sich uns ungefähr folgendes Bild bieten: Die Plattform,



Yazd, moderner Parsenfriedhof, von der Höhe aus aufgenommen.

rundum von einem etwa vier Meter hohen Mauerring überragt, neigt sich trichterförmig zur Mitte hin, wo eine runde Öffnung in die Tiefe führt. Unter dieser befindet sich ein großes Kellergelaß, in das lange nach der Aussetzung die von den Raubvögeln übriggelassenen Gebeine versenkt wurden. Aus diesem Keller führen schließlich Sickerschächte zu vier Senkgruben tief unter dem Erdboden, in denen Filteranlagen das Regenwasser reinigen sollten. Die Aussetzungsplattform selbst ist mit drei konzentrischen Ringen von flachen Gruben versehen; die Leichen der Männer wurden im äußersten Ring ausgesetzt, im zweiten die Frauen, im innersten die Kinder.
Und schließlich, wenn ein Dakhma seinen Dienst erfüllt hat, trivial gesagt: wenn das Beinhaus gefüllt ist, sollte der Dakhma eingerissen, und an anderer Stelle ein neuer gebaut werden.
Eine solche Einreißung galt als ein höchst verdienstvolles Werk, wobei man bedenken muß, daß der Zoroastrier kaum etwas mehr scheut als die Verunreinigung durch Leichen. Schon in der awestischen Schrift Vidêvdât, Kap. 7, 45—56, wird dieses Verdienst hervorgehoben und als Anweisung Ahura Mazdâs an Zarathustra vorgetragen. Es sei so, heißt es, daß die Toten auf einem Dakhma erst dann ganz zu Erde werden — und damit vollen Frieden haben —, wenn ein Dakhma eingerissen und zu Schutt geworden ist. Wer nur soviel vom Mauerwerk eines außer Gebrauch gesetzten Dakhmas einreißt wie seine Körperlänge beträgt, geht schuldlos ins Paradies ein.
An dieser verhältnismäßig späten Schriftstelle muß man wohl zwei literarische Schichten unterscheiden. In der heutigen Form des Textes wird der Brauch der Leichenaussetzung auf den Dakhmas offenbar gebilligt — wenn auch nicht angeordnet. Andererseits ist doch eine gewisse Reserve gegenüber diesem Brauch unverkennbar, wenn es am Schluß des Textes heißt, daß an und auf den Leichentürmen sich nachts die Dêvs, die Dämonen, zu kannibalischen Mahlzeiten zusammenrotten: „Denn das ist die Zuflucht der Dêvs, solange als der Leichengeruch daran haftet“ [57].
Ich vermute, daß der historische Zarathustra den Aussetzungsbrauch nicht kannte; die Ostiranier, zu denen der Prophet ja gehörte, hatten die Sitte der Leichenverbrennung, und Dakhma heißt ursprünglich Scheiterhaufen! Für Zarathustra wäre es ohne weiteres denkbar, daß ihm die komplizierte awestische Spekulation über Rein und Unrein noch ganz fremd war, in dem dogmatischen Übermaß jedenfalls, welches sich erst im späteren Mazdaismus entwickelt hatte. Er war durchdrungen von der religiösen Reinigungskraft des Feuers, die den ältesten Kult der Zarathustrier bestimmte, im Leben — und wohl auch im Tod. Der

Aussetzungsbrauch war bei den medischen Magiern heimisch, Zarathustra könnte ihn nur verabscheut haben, wenn er ihn überhaupt kennengelernt hätte, was unwahrscheinlich sein dürfte. Von daher dann also die Doppelschichtigkeit der awestischen Anweisung im Vidêvdât.
Wir blicken hinüber zum Nachbarhügel, man sagt uns, der sei für die Frauen gewesen, der Hügel, auf dem wir stehen, jedoch für die Männer. Doch sind Aussagen von Muslims, also auch die unseres wackeren Begleiters Hassan, in dem einen Fall bestimmt unzuverlässig, wo es sich um Zarathustrier handelt; wie könnte es wohl anders sein, wie könnte man, wenigstens vorderhand, von so verschiedenen religiösen Gruppen her ein eingehenderes gegenseitiges Verständnis fordern. Ich nehme an, daß von den beiden Dakhmas der eine lang im Gebrauch war und kurz vor der Schließung, während der andere bereits zur Übernahme vorbereitet war, als der Brauch verboten wurde.

### *Im Feuertempel*

Noch ein letzter Blick auf das ernste Eisentor im düsterroten Gemäuer. Ringsum leuchtet die erhabene Berglandschaft im Licht des Spätnachmittags. Abstieg; wir verlassen die Stätte der Toten; der Feuertempel der Lebenden ist unser Ziel. Feuertempel heißt auf neupersisch Ateshqah (aus mp. âtashkatak); in Yazd sind mehrere Ateshqahs, der Haupttempel, unser Ziel, liegt an der großen Ausfallstraße nach Süden, in einer gepflegten Vorstadt mit Gärten und neueren Häusern. Ein starkes Eisengitter sichert den Vorgarten, das Tor ist fest verschlossen, das mag seine Gründe haben. Am Hintereingang öffnet uns dann ein Tempeldiener; wir müssen jetzt irgendetwas, und sei es bloß das Taschentuch, auf den Kopf legen. Dann betreten wir die Halle, die sich an drei Seiten um das Allerheiligste herumlegt. Der Mobad empfängt uns hier; er stammt aus Bombay und lebt noch nicht lang in Yazd. Bereitwillig antwortet er auf alle Fragen.
Wir stehen in dem fensterlosen Saal, der etwas nüchtern anmutet, sehr rein gehalten, eine Stuhlreihe zieht sich den Wänden entlang. Was unsere Augen fesselt, ist der Mittelraum, das Aduriryân: auf vier Säulen, zwischen denen Metallschranken laufen, ruht eine tief-dunkle Decke, darunter flackert das ewige Feuer in einer großen messingnen Schale auf hohem Fuß. Einige Gerätschaften sind daneben zu erkennen, Ständer zum Auflegen der Barsombündel, Schalen und Krüge, Gefäße für den Haoma-Trank,



Yazd, Feuertempel der Parsen.

Feuergabeln, Glocken und Metallscheiben, „Chatr“ genannt. Weiße Asche scheint den Feuerkessel bis zum Rand zu füllen, starke Scheite liegen darüber, aus denen die Lohe rauchlos aufsteigt. Es ist ein ergreifender Augenblick, Stille herrscht in dem heiligen Raum.
Mit leiser Stimme hebt dann der Mobad seinen Bericht an. Tausend Jahre schon brenne hier das Feuer; vor einigen Jahrzehnten wurde dann der jetzige Tempel errichtet, mit Hilfe von Stiftungen aus Bombay. Ob denn das Feuer nie ausgehen könne, fragen wir; ja schon, dann aber bedürfe es sehr umfangreicher Vorbereitungen und eines komplizierten Ritus, und diese Feier sei dazuhin „very expensive“ — schon aus diesem Grund sei große Sorgfalt selbstverständlich, aber natürlich noch weit mehr aus Gründen der Frömmigkeit. Nein, Feueranbeter seien sie, die Zoroastrier, nicht, wie die Muslims behaupten, das Feuer sei ihnen heilig, aber es sei ein „Symbol“ und nicht das Göttliche selbst: Ahura Mazdâ sei ewig unsichtbar und erhaben über alles Irdische, doch von allem Irdischen sei das Feuer ihm das Nächste, das am meisten Analoge, das Medium seiner Offenbarung.
Das Feuer muß ständig unterhalten werden, das ist die Aufgabe des diensttuenden Mobad. Zahlreiche Feiern gibt es im Festkalender, von verschiedener Art und verschiedenem Rang. An die islamische — und christliche wie jüdische — Wocheneinteilung halten sie sich nicht; das wird sehr zurückhaltend, beinahe scheu gesagt, aber wir verstehen: die Zoroastrier wissen sich als die

weitaus Älteren, sie kümmern sich nicht um die Neueinführungen der Epigonen.
Wer könne denn Priester werden? Nur ein von priesterlicher Familie Abstammender — nicht jeder davon werde es, aber wer es werde, könne nur aus altem Priestergeschlecht sein, das wird wiederholt. Und wieder verstehen wir: der noch jugendliche stille Mann in seiner weißen Gewandung ist ein unmittelbarer Nachfahre des alten Magierstamms! Seine Gesichtszüge wirken nicht sehr indisch, das ist nun begreiflich, es muß in diesen Familien seit nunmehr Jahrtausenden stets und unangefochten ein überaus strenges Prinzip der abstammungsmäßigen „Reinhaltung" geherrscht haben. Da steht also vor uns einer, dessen in direkter Linie nachweisbare Ahnen einst Priesterdienst in Shîz getan haben! Ja, die zu jenen medischen Magiern gehörten, die vor Zeiten Zarathustras Lehre im Westen Irans aufgenommen und verbreitet haben, ja und überhaupt: hier begegnen wir einem Nachkommen jener, die, wie auf dem Relief von Persepolis, das Recht hatten, hinter Dareios und Xerxes zu stehen...
Zwei religiöse Institutionen haben den Zoroastrismus noch lang nach dem islamischen Einfall im Iran lebendig erhalten: Feuertempel — Ateshqah —, das Zentrum des Kults, und Schule — Hêrbadistân —, [58] vergleichbar der jüdischen Synagoge. Von letzterer Einrichtung scheint in Yazd nichtmehr allzuviel lebendig zu sein, so jedenfalls nach Aussage unseres Mobads, ob vielleicht hier eine Erinnerung an die alte Rivalität zwischen Mobads und



Yazd, im Feuertempel. Der Priester mit dem Mundtuch beim Feuerdienst.

Herbads — den Priestern von Istakhr — nachklingt? Unser Mobad jedenfalls hat sich nicht viel mit religiöser Lehrtätigkeit zu befassen, seine Aufgabe ist der Kult.
Immerhin ist es überhaupt erstaunlich, daß der Zoroastrismus sich bei so geringen Anhängerzahlen erhalten konnte. Doch wird es schon so sein, daß eben allein die Beharrlichsten und Fähigsten sich gegen den Druck der Versuchung zum Religionswechsel behaupten konnten. Das hat sich in mancherlei Richtung ausgewirkt, nicht die unwichtigste ist die wirtschaftliche. Die Parsen Indiens sind bekanntlich dort die stärkste Finanzmacht, von ihnen und ihrer mittelbaren Unterstützung lebt auch der iranische Zoroastrismus. Deshalb könnten Sozialisierungsmaßnahmen in Indien den Zoroastrismus auch im Iran schwer gefährden [59]; andererseits darf nicht übersehen werden, daß die eben genannte Widerstandskraft der Parsen auch eine Gewähr dafür bieten könnte, sich auch neuen Schwierigkeiten gegenüber durchzusetzen. Jedenfalls kann man sich dem Eindruck nicht entziehen, daß es sich bei den Zoroastriern im Iran wie auch in Indien um eine „Elite" handelt — der heute so verpönte Ausdruck sei hier gestattet, so etwas gibt es eben. Von daher erklärt sich auch, was wir zu unserer Überraschung von unserem Mobad erfahren: In jüngster Zeit ist eine zunehmende Übertrittsbewegung zu den Zoroastriern festzustellen. Man kann es verstehen, wenn man sich der zunehmenden Niveau-Minderung des Islam in den breiten Massen bewußt wird, einer Erscheinung, die in Anbetracht der früheren Überlegenheit dieser Religion gegenüber ihren Nachbarn manche Fragen aufgibt, die aber andererseits keineswegs zu voreiligen Prognosen verleiten sollte; denn solang eine Religion lebendig ist, wie zweifellos der Islam, muß mit überraschenden Neuentwicklungen immer gerechnet werden — auch der Islam dürfte einer Renaissance entgegengehen [60]. Aber auch der Zoroastrismus!
Der Priester erlaubt uns freundlich, Aufnahmen vom Innenraum des Feuertempels zu machen, womit wir nicht zu rechnen wagten. Ja, er bindet sich das Mundtuch vor und betritt nun selbst den Innenraum: in diesem Augenblick bin ich wohl mit den Augen ganz in Yazd, und wie, doch mit der Erinnerung in Shîz! Nicht anders kann es dort gewesen sein, vor anderthalb Jahrtausenden, wenn die Magier ihren Feuerdienst verrichteten. Und hier sehen wir nun einen Abkömmling eben dieser Magier vor uns, sehen ihn nicht nur sondern hören ihn: er stimmt einen Hymnus an, psalmodierend umschreitet er das Feuer, sorgsam legt er die großen aschenweißen Scheite zurecht und schichtet sie neu. Hell schlägt die Flamme nach oben, ohne Rauch, nur reine Lohe, reines Licht, reines Symbol. Goldroter Flackerschein durchzuckt den

ganzen Raum, sonorer Psalmenton durchklingt ihn. Zarathustra lebt, der alte Glaube offenbart sich neu.
Wir treten durch eine Vorhalle mit Säulen, die, sehr verkleinert natürlich, denen von Persepolis nachgebildet sind; Stierkapitelle tragen den Dachrand, über dem Architrav ist in buntglasierter Ziegelarbeit das alte Symbol angebracht, Ahura Mazdâ über der geflügelten Sonnenscheibe. Der Garten hat seinen Mittelpunkt in einem runden Teich, um ihn herum stehen Granatapfelbäume, deren Früchte das alte Symbol der Anâhitâ sind, und Tamarisken, aus denen früher die Barsombündel hergestellt wurden: heute bestehen die für die hohen Feuerkulte benötigten Bündel aus Metallstäbchen. Zahlreiche Blumen blühen ringsumher, auch sie werden für Feierzwecke benötigt. So zweckbestimmt aber auch all das ist, so herrscht zugleich eine stille Harmonie in dem grünen Park, eine weihevolle Stimmung. Das Teichrund vor der Tempelhalle gemahnt wieder an Shîz. In rotem Abendschein erstrahlen am Horizont die einsamen Berge hoch über den Gärten der Oase, wo immer noch die heilige Flamme lodert.

## KURANGUN — DIE HEILIGE SCHLANGE

Als die Indoiranier aus den turanischen Steppen ins Hochland zogen, brachten sie gemeinsame Götter- und Gottesvorstellungen mit. Der indische Varuna wurde im Iran Ahuramazdâ, „Allweiser Herr“ genannt, Mitra hat auch im Iran seinen Namen — hier Mithra — behalten, Indra hieß im Westen Verethragna — Vrtratöter —, Sarásvati wurde zu Anâhitâ. Doch nach der Trennung ging die religionsgeschichtliche Entwicklung auseinander, allmählich und kaum merklich erst, schließlich dann doch diametral. Der Hindukusch erwies sich im Lauf der Geschichte als eine religiöse „Wasserscheide“, wie Helmut von Glasenapp gesagt hat: Östlich davon gilt als oberstes Prinzip der religiösen Welt ein unpersönliches Gesetz, westlich der personhafte Hochgott[61]. Gemeinsam blieb der indischen wie der iranischen Religion aber doch bei aller schließlichen Verschiedenheit jenes Prinzip, das ich Makrokosmik nennen möchte: es ist ein uralter gemeinsamer pantheistischer Zug, daß der makrokosmische Hochgott sich in zahlreichen Einzelgottheiten manifestiert, wobei der Kosmos als Leib der Gottheit verstanden wird; ganz im Sinn dieses Grundschemas hält sich dann auch noch die vergeistigte Vorstellung

Zarathustras, wonach die sechs Amesha Spentas, die Manifestationen Ahura Mazdâs, sich im Mikrokosmos des Einzelmenschen als Existenzialien widerspiegeln [62]. Dennoch überwiegt letztlich die Verschiedenheit: Ahura Mazdâ wird in einem solchen Ausmaß als einziger Hochgott mit durch und durch personhaften Zügen aufgefaßt und ausschließlich verehrt, wie das im Bereich des älteren Indien nirgendwo der Fall ist.
Die Iranier haben diesen personhaften dominierenden Hochgott zweifellos in ihrer Begegnung mit den mesopotamischen Religionen erlebt und als überwältigende religiöse Wahrheit erfahren, die sie nie mehr vergessen konnten. Für den persischen Stamm muß hierbei vor allem die Kultur und Religion des alten Elam maßgebend geworden sein. Zwei Felsreliefs der Elamer in der Landschaft Fars bezeugen, daß sich hier, in dem von ihnenAnshan genannten Hochland, ihre vielleicht wichtigsten Wallfahrtsstätten — und also Göttersitze! — befunden haben. Das eine dieser Reliefs wird bei jeder Iranreise besucht, es befindet sich in Naqsch i Rustam und stammt wohl aus dem zwölften vorchristlichen Jahrhundert; das andere aber, rund tausend Jahre ältere ist unser letztes großes Ziel auf dieser Erkundungsfahrt, wir müssen es auf langer Geländefahrt mühsam suchen: es ist das 1924 von Ernst Herzfeld entdeckte Felsrelief von Kurangun [63].

### *Am Kyrosgrab*

Zuerst geht es von Schiras aus zu den bekannten und doch immer wieder überwältigenden Stätten Persepolis, Pasargadai und Naqsch i Rustam. Auch hier hat durchweg das Jubiläum seine Spuren hinterlassen, eigentlich recht erfreuliche: Zufahrten und Zugänge sind nun vorbildlich geworden, überall gibt es jetzt Bewachung und Hege. Das Kyrosgrab, einst mitten in einer Ausgrabungslandschaft, ist jetzt monumentaler Mittelpunkt eines gewaltigen Festplatzes, was mancher Archäologe sicher bedauern wird; doch muß ich gestehen, daß ich es noch nie so eindrucksvoll gesehen habe wie diesmal, im Abendlicht einsam über den weiten Platz aufragend. Immer noch währt die Auseinandersetzung der Fachwissenschaftler darüber, ob es sich hier wirklich um das Kyrosgrab handelt. Vor allem zur Zeit des Jubiläums ging es um diese Frage in Europa heiß her, und es fehlte damals auch nicht an politisch motivierten Seitenhieben. Inzwischen hat uns die Ölkrise offenbar in dieser Hinsicht etwas mehr Zurückhaltung beigebracht.

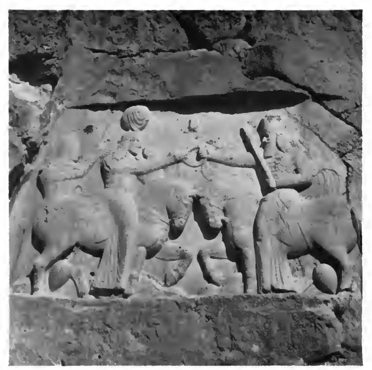


Pasargadae, sog. Grab des Kyros.

Für meine Person kann ich, solang keine evidenten Gegenbeweise erbracht sind, nicht an der Authentizität des sogenannten Kyrosgrabs von Pasargadai zweifeln. Die sechs Stufen des gewaltigen Sockelbaus erinnern an die Form der Zikurrat, des mesopotamischen Stufenturms. Dessen Sinn war es, die Himmlischen zum Niederstieg in die Menschensphäre einzuladen; in dem Hochtempel auf der Gipfelplattform harrte die Priesterschaft des Gottes, mit ihm feierte die Priesterin dann die Heilige Hochzeit in dem Kultraum am Fuß des Baus. Daß der Besieger Babylons und Eroberer des Zweistromlands sein neugeschaffenes Großkönigtum dadurch zu symbolisieren und zu dokumentieren suchte, daß er sich auf dem Gipfel einer Zikurrat seine ewige Ruhestätte errichten ließ, ist so naheliegend und einleuchtend, daß man sich einen angemesseneren Bau garnicht vorstellen kann. Er ruhte dort oben sozusagen als ein ewiger Priester, des Gottes gewärtig, der nun freilich Ahuramazdâ war; und das entspricht genau der achaimenidischen Auffassung vom Königsamt. Zugleich aber webt auch noch die Erinnerung an die kaspische Herkunft der Iranier um die Stätte: das Grabgebäude selbst hat die Form des dort seit alters üblichen Hausgrabs mit Satteldach. Beide Elemente, der Großreichsgedanke mit seiner altmesopotamischen Tradition, und das alte nordiranische Ritterideal drücken sich in diesem Monument in einer einzigartigen, geradezu anmutig zu nennenden Harmonie aus.

Bald nach dem Ende der Seleukidenherrschaft über Fars haben die Fürsten der Persis sich ihre Hauptstadt in Istakhr erwählt und dann ständig ausgebaut, genau zwischen der Ruinenstätte von Pârsâ — Persepolis — und den ehrwürdigen Achaimenidengräbern. Jahrhunderte später zur Macht gekommen, haben sich die großen Sasanidenherrscher dann bei eben diesen Grabanlagen, wo auch ihr Feuertempel stand, die Kaaba i Zerduscht, mit den unweit davon befindlichen beiden Feueraltären, irgendwelchen Investiturzeremonien unterzogen, die Felsreliefs beweisen es. Man könnte sich vorstellen, daß diese Riten sich nach der weltlichen Throneinsetzung in Ktesiphon und der darauf folgenden Apotheose in Shîz abgespielt haben; vielleicht fand gar auf dem Weg von Aserbeidschan nach Fars in Taq i Bustan, wo ebenfalls Investiturreliefs zu sehen sind, noch eine Zwischenzeremonie statt, die die Machtergreifung im medischen Kernland dokumentierte. Die Investitur in Istakhr hätte dann als abschließende Feier den Anschluß der sasanidischen Tradition an die achaimenidische vollzogen, unter den Felsgräbern der großen Könige des ersten Reichs.

Auch Bahram II. hat sich, etwas protzig, bei seiner Investiturfeier in einer Felsskulptur verewigen lassen, sie befindet sich vom Betrachter her gesehen am linken Ende der Serie. Die Wandfläche bot sich hierfür besonders an, denn sie war schon von elamischen Künstlerhänden für ein großes Kultrelief geglättet worden. Ohne weitere Hemmungen hat der Sasanide hier sein Bild einhauen lassen, rechts und links von ihm dann noch die auf das stehende Königsbild hin ausgerichteten Köpfe seiner Großen. Und ganz außen auf beiden Seiten ließ er noch die Randfiguren der rund zwei Jahrtausende älteren Kultszene stehen, als wäre ihm das eben zu Paß gekommen. Rechts sieht man einen elamischen Priester mit spitzem Hut, links eine weibliche Gestalt. Vielleicht ist es eine Priesterin, die eine Göttin repräsentiert? Dafür spricht einmal, daß sich diese Gestalt am Rand der Szene befindet, was man sich von einer Gottheit nicht vorstellen kann, wohl aber von einer Priesterin, die sich der zentralen Hauptgottheit nähert; daß sie aber eine Gottheit vorstellt, das beweist die Krone, die sie trägt: es ist die gestufte Mauerkrone, dieselbe, die ursprünglich in Mesopotamien die eigentliche Stadtgottheit schmückt, welche die Zinnenmauer bewacht, dieselbe, die dann in achaimenidischer Zeit gelegentlich den Großkönig auszeichnet, und dieselbe schließlich, die dann in sasanidischer Zeit von Ohrmazd — Ahura Mazdâ — selbst getragen wird! Hier, auf diesem Relief,



Naqsch I Rustam, Investitur Ardashirs I. (links) durch Ohrmazd.

fügen sich also die Traditionen der Jahrtausende zu einem einheitlichen Bild des sasanidischen Gottkönigtums zusammen. Hier aber, vor diesem Relief, wird noch viel mehr augenfällig. Das elamische Kultrelief von Naqsch i Rustam markiert Elams äußerste Grenze in Anshan nach Südosten zu. Hier muß sich eine Wallfahrtsstätte von höchster religiöser Dignität befunden haben, hier suchten die Elamer, an den fernsten Grenzen ihres Reichs, ihre höchsten Gottheiten auf, deren Heimat im Hochland lag. Etwas links von der rechten Seitenfigur sieht man, verwittert und beschädigt, aber doch gerade noch erkennbar, zwei typische anshanisch-elamische Götterthrone, die aus geringelten Schlangenkörpern bestehen. Welche Götter können da gethront haben? Aus der Grenzlage, wie auch aus der Parallele von Kurangun, ergibt sich, daß es die Schutzgottheiten des Reichs, des Königtums gewesen sein müssen, also der Gott Humban und die „Große Herrin“ Kiririsha: denn denen oblag die Wacht über die Wohlfahrt Elams in heilen Grenzen.

Daß diese Götter auf Schlangenthronen sitzen, entspricht allgemein elamischer Tradition[64]. Aber wo sind die Wurzeln dieser Überlieferung zu suchen? Ist es nicht befremdlich, daß das Symbol der Schlange, des chthonischen Wesens kat'exochén, des Symboltiers für Grab und Tod und Heilung und Gift und Gegengift und irdischen Muttergrund und, als des sich immer wieder häutenden und damit sich selbst verjüngenden Lebewesens, auch der Auferstehung und der Unsterblichkeit und schließlich der ewigen Wiederkehr, daß dieses doch so ganz dem menschlichen Urverhältnis zu seinem existenzialen Grund zugewandte archetypische Wesen gerade zum heraldischen Emblem der Polisgottheit wurde, zum Zeichen der so ganz den Forderungen des Tages zugewandten Schirmherrschaft über Gedeihen und Wohlergehen der weltlichen Sozietät?

Das elamische Schlangensymbol weist auf sehr alte und ferne Ursprünge zurück. Durch die dänischen Ausgrabungen in Bahrein[65], dem alten Tilmun, dem Paradiesland der Sumerer, wurde die Bedeutung des Schlangensymbols für die gesamte frühmesopotamische Kultur und Religion in ein neues Licht gerückt. Man hat dort Gefäße als Grabbeigaben gefunden, die Schlangenskelette enthielten. Die Schlange galt also dort als Unsterblichkeitswesen. Der schon frühsumerische Sagenkranz um Gilgamensch, den Helden, dem die Schlange das Unsterblichkeitskraut raubt, hat demnach offensichtlich seine historische Wurzel in der Religion Tilmuns; und das den Sumerern immer als heilig geltende Tilmun war das Paradies, wo Menschheit und Kultur ihren Ursprung hatten und wo allein Heil und Unsterblichkeit zu finden war: doch zum Paradies gehörte auch von Anfang an die Schlange. Wohl dem, der der Schlange Herr wurde! Das mußte die vornehmste Aufgabe des Priesterfürsten einer Gemeinschaft sein: und diese alte Vorstellung ist in Elam, das Tilmun am nächsten lag, stets lebendig geblieben, ja die ganze Kultur und Religion beherrschend und durchdringend. Deshalb sitzen elamische Götter auf Schlangenthronen; und wenn die elamischen Herrscher und mit ihnen ihr ganzes Volk den Schutzgöttern des Königtums und des Reichs huldigen, so opfern sie zugleich damit den eigentlichen Herren des Totenreichs und den Hütern der Unsterblichkeit: dies gilt auch in besonderem Maß für den Schutzherrn von Shush, den „Susaherrn" Inshushinak.

Es handelt sich hier freilich nicht nur um eine altmesopotamische Vorstellung, sondern sicher um ein weitverbreitetes archetypisches Wissen. Es sei nur daran erinnert, daß zu den Kronemblemen der ägyptischen Könige die Uräusschlange gehörte und daß Schlangensymbole auch zum minoischen Herrschertum gehörten —



Firuzabad, Palast Ardashirs I.

man denke an die große und die kleine Schlangengöttin oder besser Schlangenkönigin von Knossos. Und schließlich hat die Stadtgöttin von Athen, die Herrin der hellen Vernunft, immer die Schlange bei sich, wie ja eben rechte Vernunft auch das Dunkle und das Tiefe ehrt und in Hut nimmt.

Doch die Schlangensymbolik Elams hat noch eine zweite geographische Wurzel, es ist die Religion der Bergstämme von Anshan [66]. Die Bergketten am Ostrand des mesopotamischen Tieflands waren für die altsumerische Religion immer von im wahrsten Sinn des Worts „hoher" symbolischer Bedeutung. Aus den Bergen mußte stets neues Zuchtvieh in die Ebene herabgebracht werden, wo die Herden schnell degenerierten, hier in den Ostbergen mußten also der lebenerhaltende „Himmelsstier" und der „Himmelssteinbock" hausen, jene göttlichen Tierwesen, die wir auf den herrlichen Susavasen abgebildet sehen; und beim Himmelsstier dürfen wir auch an die hohen Säulenkapitelle der Apadânas von Susa und Persepolis denken, und nicht zuletzt an die Stiergâthâ des Zarathustra, welche den Zyklus seiner Hymnen

eröffnet.[67]. Daß auch die Große Schlange ihren eigentlichen Wohnort im Bergland des Ostens hatte, beweisen eben die Schlangenthrone von Naqsch i Rustam! Solche Reliefs drücken ja für das ursprüngliche religiöse Denken immer eine viel dichtere Wahrheit aus, als wir Heutigen, die wir in allem nur blasse und abstrakte Allegorien sehen, es obenhin wahrnehmen. Man unterzieht sich einer mühsamen und langwierigen Prozession aus dem Tiefland durch die Randgebirge, und dann steht man vor den Göttern, die auf Schlangenthronen sitzen: kein Zweifel, da wohnen sie eben selbst, die großen Hüter von Leben und Tod, da in den Bergen, wo die Sonne aufgeht. Alte Vorstellungen vom Paradiesland Tilmun, wo ebenfalls „die Sonne aufgeht" dem „Land des Übergangs" — so nach der sumerischen Paradiesessage[68] — mögen schon früh mit ebensoalten Vorstellungen vom paradiesischen Bergland des Ostens ineinander geflossen sein; auch der jahwistische Schöpfungsbericht der Bibel lokalisiert den „Garten Eden" irgendwo „gegen Morgen" (Gen. 2, 8), und sieht dort den Ursprung der vier Ströme, von denen alle Kultur lebt: es muß also ein hochgelegener Quellort sein. Später wird daraus dann der Gottesberg im Norden (Jes. 14, 14); und das entspricht durchaus dem religionsgeschichtlichen Entwicklungsgang: Denn der heilige Berg rückt auch im Zug der iranischen Geistesgeschichte immer mehr nach Norden — wir erinnern uns an Shîz.
Schon Bisotun, altpersisch bagisthana, „Göttersitz", liegt weit nördlich der altelamischen Götterberge von Anshan. Im Norden lagen naturgemäß zuerst jene heiligen Berghöhen, wo die Alt-Iranier nach Herodot ihre Götter verehrten (I, 131). Zu diesen Nordbergen hin scheint dann später auch der elamische Vorstellungskomplex, der zunächst nach Anshan gehörte, weitergewandert zu sein.

### *Zervan und die Schlange*

Angesichts des Kultreliefs von Naqsch i Rustam stellt sich uns nun eine neue, wichtige Frage. Warum die Achaimeniden sich gerade hier ihre Grabstätten erwählten, das steht freilich außer Frage. Die Heiligkeit des elamischen Kultplatzes gibt schon die Antwort. Hier war für sie heiliges Land; „wie heilig ist diese Stätte! Hier ist nichts anderes denn Gottes Haus, und hier ist die Pforte des Himmels" (Gen. 28, 17), diese biblische Reminiszenz mag erlaubt sein, so ähnlich müssen die frühen Achaimeniden den numinosen Charakter von Naqsch i Rustam empfunden haben. Hier schlos-

sen sie ihre Gottesvorstellung ganz unbewußt und selbstverständlich an die ihnen in Shushin vertraut gewordene elamische an. Aber sie blieben eben doch auch Perser, blieben Altiranier. Eben das uns hier so stark beschäftigende Schlangensymbol ist ihnen immer fremd geblieben, es spielt in der Religion der Achaimenidenzeit keine Rolle, und wenn, so etwa in den Drachendarstellungen von Persepolis und Pasargadai, dann lediglich in negativer Hinsicht. Die altiranische Tradition kennt die Schlange nur als den Gegner des Helden Thraêtaona — Faridun —, als das dämonische Schlangenungeheuer Azi Dahâka — Azdahâk. Für die heroische Königsmythologie der Achaimenidenzeit kann die Schlange nur den devischen (= dämonischen) Sohn des Ahriman symbolisieren. Also: Elamische Hochgottvorstellungen ja; Schlangensymbolik nein.

So weit, so recht und klar. Aber achaimenidische Reichstheologie ist nicht identisch mit iranischer Religion; genauer, es gibt eben nicht eine einzige iranische Religion, sondern immer nur iranische Religionen im Plural. Die achaimenidische Königstheologie stellt nur eine Komponente im Komplex iranischer Religiosität dar. Sie ist gewiß ein alt-arischer Typus, es geht um den Gott der Höhe, und den fanden sie in den elamischen Vorstellungen vom östlichen Bergparadies wieder; mit dem chthonischen Element jedoch, das durch die Schlange repräsentiert wird, stand sich dieser Typus nicht eben gut. Unsterblichkeit, das war ein Begriff, der nach oben wies, wie es die heilige Flamme symbolisierte, Unsterblichkeit, das hieß Vernichtung des Leiblichen und Apotheose der Seele allein, ganymedische Hinaufreißung der irdischen Psyche „urvan" ins Himmlische. Die geflügelte Sonnenscheibe, wie sie die Assyrer aus ägyptischer Tradition übernommen hatten, sie war das hierfür angemessene Symbol, nicht die Schlange. Diesen Glauben zu repräsentieren, das war die theologische Leitidee achaimenidischen Herrschertums, so stellen sich die Großkönige in den Reliefs ihrer Paläste selbst dar: der König unter der Sonnenscheibe, und über ihr Ahura Mazdâ. Wie weit hierbei auch zarathustrische Einflüsse mitgespielt haben, diese bis heute noch umstrittene Frage kann hier nicht weiter behandelt werden; ich halte jedenfalls einen solchen Einfluß für wahrscheinlich: aber einen Einfluß lediglich, nicht mehr.

Doch es gibt auch noch andere Typen iranischer Religiosität. Der alte Dualismus, wurzelnd in dem schon indoarischen Doppelcharakter des Windgottes Vayu [69], ist nie völlig vergessen worden, und er hat, je länger je mehr, die iranische Religionsentwicklung bestimmt. Für die achaimenidische Staatsreligion gibt es im Grund nur Ahuramazdâ und seine Gegner, die aber durchs Königtum

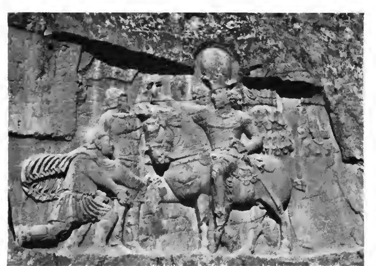
als bereits überwunden betrachtet werden dürfen; und für den ursprünglichen Zarathustrismus gilt ähnliches, der Ritus ist es, der Ahriman außer Spiel setzt. Doch die Spekulation der medischen Magier geht andere Wege. Sie versucht, was allerdings auch bei Zarathustra nicht ganz fehlt, ein dogmatisches System zu erstellen, welches dem in der irdischen Welt so offenkundigen Antagonismus von Gut und Böse theoretisch gerecht wird. Aber dieses System ist keineswegs die Wurzel des spätiranischen Dualismus, sondern seine Funktion; der Dualismus selbst aber wurzelt, wie schon gesagt, in sehr alten Daseinsauffassungen, und ihn in eine kosmische Harmonie einzubringen, dazu konnten sowohl die alten chthonischen Ideen im iranischen Hochland dienen, wie auch die Elemente der alten elamischen Religion.

Der Dualismus im Iran ist alt, ist weit älter als die achaimenidische Vorstellungswelt. Und er hat sich auch für den Westen recht folgenschwer ausgewirkt in Mandäertum und Manichäismus, durch diesen letzteren sogar bei Augustin, nämlich in seiner Erbsündenlehre; er hat sich ausgewirkt bei allen sich an diese genannten Richtungen anschließenden ketzerischen Gruppen im Abendland, bei Priszillianern, Albigensern, Bogumilen, Chlysten und noch manchen ähnlichen Richtungen: die wichtigsten für unseren Zusammenhang sind die Albigenser, die sich selbst Katharer — Reine — nannten, woraus das Wort Ketzer geworden ist. Und damit sind wir wieder in die Nähe der Gralssage gelangt, die ja irgendwie ins Albigenserland gehört. Das geographische Zentrum aber, von dem die dualistischen Einflüsse nach Westen ausgestrahlt sind, war die Landschaft, in der unsere Reise begann, Aserbeidschan und das anschließende Armenien. Die Gottheiten nun, die für diesen nicht-achaimenidischen Dualismus stehen, sind vor allem Mithra und der geheimnisvolle Zervan, der Gott der unbestimmten Zeit.

Mit diesen Göttern hängt nun, im buchstäblichen Sinn, die Schlange zusammen. Die Mithrasreliefs zeigen die Schlange, wie sie eben im Begriff ist, sich in das Genital des vom Gott geopferten Stiers zu verbeißen: auch hier ist sie es also, die den Lebensstoff verschlingt!

Und Zervan, mit dem oft der jugendliche Mithra, als nackter Jüngling dargestellt, identifiziert wird: sein Zeichen ist das Löwenhaupt, das manchmal aus seiner Brust herausragt, vor allem aber die Schlange, die sich um ihn ringelt, also wirklich an ihm „hängt", und deren Haupt er oft in der Hand hält, so als reiche er es dar[70]. Wir werden diesen Aspekt in Erinnerung behalten müssen, er wird uns noch einmal begegnen.

Zervan wird, nach einer ansprechenden Vermutung von Duchesne-


Naqsch i Rustam, Triumph Shapurs I.

Guillemin, als iranische Ausprägung einer alt-arischen Gottesvorstellung betrachtet werden dürfen[71]. Er ist der von Zarathustra selbst nicht genannte, eigentlich verheimlichte Vater der „beiden Zwillingsgeister von Anfang“ (Yasna 30), des guten und des bösen Prinzips, also, bei Zarathustra, des Vohu Manah und des Akra Mainyu — Ahriman —; Zarathustra duldet eben neben Ahura Mazdâ keinen diesem ebenbürtigen oder gleichrangigen Gott. Im Zervanismus dagegen rückt Zervan über Ohrmazd auf. Ob er als Vater des Ohrmazd angesehen werden darf, bleibt umstritten; wichtig ist aber, daß eine, das Alter der Zervan-Mythologie beweisende, Parallele zum Zervanismus in der altindischen Vorstellung vom Gott Prajâpati vorliegt, von dem wie von Zervan gesagt wird, daß er als erster Opfer dargebracht habe und dabei von einem Zweifel befallen worden sei: und aus diesem Zweifel ist dann bei Zervan der Feindgott Ahriman hervorgegangen. Das klassische Symboltier für den Zweifel aber ist von jeher und allenthalben die Schlange, die nicht den Glauben will, sondern jenes feste Wissen, welches ihr, auch gegen göttlichen Willen, die Macht der Unsterblichkeit verschafft.
Und hierin treffen nun alt-arische Vorstellungen mit der in Anshan beheimateten Schlangensymbolik zusammen. Widengren[72] verweist in diesem Zusammenhang auf die „im nordwestlichen Iran heimischen Typen iranischer Religion“ und denkt dabei besonders an „Zervanismus und Mithraskult, wo auch die finsteren Züge des Daseins und der Gottheit bejaht werden . . .

Rein ikonographisch ist die Haltung der Gottheit dadurch gekennzeichnet, daß sie in der einen Hand Schlangen hält". Dies aber, so stellt Widengren mit Recht fest, ist „ein beliebtes Motiv in diesen Gegenden seit den Tagen der Bergvölker". Damit ist nun der Kreis geschlossen: wir verstehen jetzt, daß sich die Achaimeniden an die elamischen Hochgottvorstellungen angeschlossen haben, ohne freilich die charakteristische Schlangensymbolik mitzuübernehmen, und wir sehen auch, daß sich eben diese letzteren Vorstellungen in anderen iranischen Bereichen, und gerade in solchen, die für die westliche Geistesgeschichte von Bedeutung werden sollten, erhalten und später überwältigend durchgesetzt haben. Es ist nicht zuviel gesagt, wenn wir auch die augustinische Erbsündenlehre[73] mit der elamischen Vorstellungswelt um die „Alte Schlange" in Verbindung bringen, ja wenn wir sogar vermuten, daß dieses elamisch-frühiranische Gedankengut auch schon die jahwistische Paradiessage der Bibel, auf welchen Wegen auch immer, maßgebend beeinflußt hat.

*Bischahpur und Fahlian*

Doch nun wieder auf unsere Route. Von Schiras aus stoßen wir an zwei Tagen nach Westen vor, durchs Bergland auf die Gegend der „Persischen Tore" zu, auf jener Strecke also, welche zweimal alljährlich vom ganzen achaimenidischen Hofstaat durchzogen wurde, wenn die Residenz zwischen Persepolis im Sommer und Susa im Winter hin und herverlegt wurde. Es ist auch die Strecke, auf der die Griechen Alexanders nach Persepolis vorgestoßen sind. Ein Halbjahrtausend später hat der große Schahpur hier seine Hauptstadt Bischahpur, „Schahpurs Schöne", errichten lassen, durch gefangene römische Legionäre und unter der Leitung römischer Architekten und Künstler.
Bei Bischahpur steigen wir anderthalb Stunden in großer Hitze aufwärts zu der Grotte, in der einst die Gebeine des Königs nach der Leichenaussetzung in Ossuarien beigesetzt worden sind. Auch hier wieder beträchtliche Renovierungen fürs Jubiläum; das letzte Stück ist durch eine mächtige Treppenanlage gut begehbar gemacht, im Höhleneingang hat man eine große Fläche für Veranstaltungen planiert. Vor allem aber: die gewaltige Statue Schahpurs ist wieder aufgerichtet! Wie ein weißes Schemen erscheint nun die Königsfigur im Halbdunkel vor dem tiefen Höhlengrund, das Gelock scheint im Zugwind um das gereckte Haupt zu wehen, ja so ist es wohl gemeint: die Gestalt, Schahpurs Idealgestalt, sein



Bischahpur, Statue Shapurs I. in der Grabhöhle.

Geist, seine fravashi eigentlich, sie hat sich eben erhoben und tritt nun ins Helle, des Königs erster Blick fällt wieder auf seine Stadt, die „Schöne", weit draußen und tief unten, es ist seine Auferstehung, sein Himmelseinzug und seine Apotheose, alles in einem.

Am folgenden Tag geht die Fahrt erst an den Bergen vorbei, hinter denen Bischahpur liegt, dann nach rechts ab, die Straße nach Buschehr verlassend biegen wir auf die holprige, geschotterte Staubroute ein, die zuletzt nach Ahwaz und Abadan führt, Arbei-

ten sind im Gang, in Kürze wird man auch hier asphaltiert und bequem fahren, nur eben leider heute (Oktober 1975) noch nicht, wo wir es gern hätten. Aber was verschlägt es, wir sind auf neuer Strecke, sind wieder weg von den gewohnten Bahnen des Tourismus. Es ist nun wirklich die alte Königstraße, die uns durch grüne fruchtbare Talebenen zwischen immer steiler werdenden Bergketten nach Norden führt. Nurabad ist durchaus eine Stadt zu nennen, eine sehr gepflegte sogar, überall ist ein bemerkenswerter Aufbauwille unverkennbar. Dann wieder Schotterstrecke, wir erreichen Fahlian, ein Großdorf oder eine Kleinstadt, nun müssen wir weiter sehen.

Lunch aus den Verpflegungsbeuteln des Hotels, dazu Cola und Tee in einer malerischen Inn am Straßenrand. Mich drückt die Sorge: wo in aller Welt liegt nun Kurangun? Die Karten sind ungenau, die Straßen seit den früheren Beschreibungen oft neu geführt, und überhaupt: Kurangun, den Namen kennt hier kein Mensch! Da schmeckt das Hühnerbein nicht so recht.

Schließlich hilft ein Ortsname weiter, der auch im Guide bleu falsch wiedergegeben ist — aber wir fragen uns langsam heran: Seh Taleh, das ist das Sesam öffne dich. Und oh Wunder, in der Station der Straßenverwaltung findet sich gerade ein freundlicher junger Mann ein, sehr modern gekleidet sogar, hier im innersten Chusistan, der aus Seh Taleh stammt; ob er die Rock Carvings kenne? Aber ja. Los also, wir fahren, die Nachtisch-Banane schmeckt wieder.

Weiter nach Norden geht es, dann biegt die Route scharf nach Westen ab. Die Landschaft ist großartig und lieblich zugleich. Die Berge am Rande der weiten Talebene, wo Mais, Reis und sogar Zuckerrohr gedeihen, werden immer höher und schroffer, ich blicke suchend hin und her, wo es denn sein könnte, das gesuchte Ziel, hoffentlich nicht da oben, wo ich es eben vermute, das wäre unmöglich... Seh Taleh wird durchfahren, ein Straßendorf. Plötzlich biegt der Bus nach links ab auf einen Feldweg, einen sehr innerasiatischen allerdings. Über ausgefahrene Furchen und oft durch Wasserrinnen geht es, der wackere Fahrer stöhnt, aber er gibt nicht nach, immer wieder zischt er so etwas wie „Hadschi — madschi" durch die Zähne, unsere beiden Begleiter machen immer ängstlichere Mienen; ich schließe mich an und versuche ebenfalls etwas ähnlich lautendes zu murmeln, es muß für iranische Ohren sehr erheiternd klingen, sie lachen allesamt lauthals und immer wieder, der Bann ist gelöst, und so schaukeln wir mit „Hadschi-madschi" durch Gehöfte und aufspritzendes Gewässer, und mit Schwung immer weiter auf eine niedrige Bergwand zu, dann kurz vor einem Bach eine schneidige Wendung, in



Kurangun, Opferstätte (auf der Rückwand das Felsrelief).

einer Staubwolke halten wir: der Mann aus Seh Taleh komplimentiert uns hinaus, wir sind da.
Das heißt, wir sind vor einem knietiefen schnellfließenden Bach, in den von allen Seiten Frösche springen; Schuhe und Strümpfe aus und durch, es hilft nichts. Am Gegenufer steigt gleich die Berglehne steil an, Schotterhänge und grobes Gestein, wir steigen eine knappe halbe Stunde, aber wir wissen nun, daß wir es schaffen; die Kammlinie vor uns bildet einen kleinen Sattel, rechts zieht sich die felsige Berglehne leicht ansteigend weiter nach Westen hin, links vom Sattel steigt scharf eine kleine Kuppe an, wie ein Kap in die grüne Tallandschaft ragend und nach allen Seiten steil abfallend, so sehen wir es nun plötzlich, als wir den Sattel erreichen — und da, auf der dem Aufstieg abgekehrten Seite, ist nun auch das Relief, knapp unter dem Kuppengipfel zur Linken, hell ausgeleuchtet in der frühen Nachmittagssonne.
Wieder einer der großen Augenblicke unserer Fahrt, der letzte, der eigentliche Abschluß. Ein erhabenes Ziel, im wahrsten Sinn des Worts. Der Atem geht heftig vom raschen Aufstieg, wir müssen erst ausschnaufen, umschauhaltend von einer kleinen natürlichen Plattform aus, rechts von der Sattelfurche.
Es ist heiß, auch hier oben. Der Talgrund liegt ja nur noch etwa 700 Meter hoch über dem Meer, etwa hundertfünfzig Meter mögen wir aufgestiegen sein. Vor uns fällt der Felshang steil ab, einem Bergungewohnten mag es als nahezu senkrecht erscheinen. Scharf am Fuß der steilen Lehne unter uns fließt der breite

Fahlian Rud — so wie hinter uns der Froschbach: zwischen beiden Gewässern, die, wir sehen es nun, mit zahlreichen Seitenarmen das ganze weite grüne Doppeltal durchziehen, schiebt sich unser Steilkamm vor, und gleich hinter der Kuppe zur Linken, unter der das Relief eingehauen ist, vereinigen sich beide Wasser — hier stehen wir endlich auf der Hochzinne, die alle Fruchtbarkeit überragt und beherrscht.

### *Götterberg und Paradiesströme*

Das muß den Alten als ein Götterberg erschienen sein. Einer wie es sein muß und gar nicht anders sein kann. Gegenüber, hinter dem breiten Tal, wieder ein steiler, überragend-hoher Bergkamm, und hinter uns das gleiche. Mitten im Gebirge Chusistans eine Oase, und aus ihr fließen die Wasser, die weithin, bis nach Bischahpur auf der einen Seite und bis zum glühheißen Küstenland auf der anderen, alles Kulturleben befruchten, ja eigentlich zeugen.

Das Relief zur Linken besteht aus zwei Teilen. Die Hauptszene zeigt in der Mitte, noch deutlich erkennbar, einen vom Betrachter her gesehen nach links gewendeten thronenden Gott mit Hörnerkrone, hinter ihm eine Göttin; vor dem Götterpaar drei anbetende Gestalten mit langen Gewändern, die Hände erhoben, hinter ihm noch zwei weitere. Die Götter sitzen auf geringelten Schlangen, den Kopf des jeweiligen Reptils hält Humban, denn er ist es, wie auch Kiririsha, denn sie ist es, in der einen Hand den Adoranten entgegen. In der anderen Hand hält der Gott ein Gefäß mit Lebenswasser, aus dem Strahlen nach beiden Seiten fließen, die von den Adoranten aufgefangen werden. Vor dem Relief läuft ein schmaler, waagrecht ausgehauener Steg entlang, von seinem Rand ab fällt eine blockige Felswand steil in die Tiefe. Weiter links von oben her zieht sich eine Treppe nach unten zu der Leiste hin, der Felswand der Kuppe entlang; auf dieser Wand sieht man Gestalten mit knielangen Röcken, die Hände in der „stummen" Gebetshaltung vor dem Leib gekreuzt, über die Stufen niedersteigen, es mögen ursprünglich deren vierzig gewesen sein. Man muß bei diesen den Treppengang begleitenden Steinfiguren unwillkürlich an Persepolis denken, wiewohl unser Relief hier weit älter ist.

Wie alt? Unumstritten ist, daß die Hauptszene ungefähr auf 2200 v. Chr. datiert werden muß; die Treppenszene könnte, nach einigen Interpreten, anderthalb Jahrtausende jünger sein, nach



Kurangun, zeichnerische Rekonstruktion des Felsreliefs.

anderen jedoch handelt es sich um eine einheitliche Komposition aus dem dritten Jahrtausend; ich neige dieser Auffassung zu.
Für die Deutung religiöser Wandbilder, mindestens bis in die Epoche der griechisch klassischen Kunst hinein, und oft bis lang darüber hinaus, gilt jenes Prinzip, das ich immer wieder vertrete: Was auf den Wänden dargestellt ist, sei es im Relief oder im Fresko, spielt sich im Kult vor den Wänden ab, die Wanddarstellung interpretiert das kultische Geschehen, hält es in seiner Eigentlichkeit — in dem, was es eigentlich meint — auf Dauer fest und verewigt es so.



Karangun, rechts die thronenden Gottheiten, über ihnen wellenförmige Linien, die das Lebenswasser darstelllen, links über und unter der Treppe die absteigende Prozession.

Man hat sich also auf dieser nur etwa einen Meter breiten geländerlosen Treppe und Leiste einen wirklich gespielten Ritus vorzustellen. Mit Recht sagt Hinz [71], daß diese Leute schwindelfrei sein mußten! Vor den Götterbildern wird dann ein kleiner tragbarer Opferaltar gestanden haben (in Schlangenform?), vielleicht mit Kleinidolen versehen. Die Gestalt vor dem Gott wird als der König von Elam gedeutet, der hier als oberster Priester fungierte, die Gestalt hinter der Göttin als des Königs Bruder. Die erheblich kleineren „Großen" schauen von der Treppe her zu, wobei sie sich, und das über dem hundert Meter tiefen Steilabfall, recht eng gedrängt haben müssen. Wasser wurde gesprengt, der Priesterkönig mag es vom Altar genommen und sich und dem Bruder in die Hände gegossen haben: so muß es gewesen sein, man muß die Aussage des Bilds nur ernst und genau genug nehmen. Das weitere können wir freilich nur vermutend erschließen.

Was machten die Opferer mit dem Wasser in ihren Händen? Über die Gemeinde können sie es nicht gut ausgesprengt haben, das ging da oben schon technisch nicht. Aber ein anderes ging: hinab, über die Felswand, da sollte es rieseln, von diesem Göttersitz aus durch die Klüfte zwischen den Blöcken irgendwohin, abwärts, einfach abwärts; geweihtes Wasser, Götterwasser also, sollte zum Fluß hinuntersickern, damit der neu gestärkt werde und das Fruchtland netze. Vielleicht mußte dies in der trockensten Zeit geschehen, vielleicht aber auch während der ersten Regenfälle: da hätte sich das Weihwasser dann mit dem natürlichen Naß vermischt, das glitzernd über die Felsen hinuntertroff.

Das wäre die Erklärung für die Wahl des Kultplatzes an dieser so ausgesetzten Stelle. Für eine bloß vernünftelnde Sichtweise hätten sich allerdings zu dem genannten Zweck auch gefahrlosere Plätze hier oben durchaus finden lassen; aber vielleicht gehörte eben diese Gefahr doch wesenhaft dazu? Kultur und hohes Leben fordern ihren Preis, das wußten die Alten. Der Preis war die Gefahr.

Noch ein Umstand fällt auf. Es geht hinunter zu den Göttern, auch hier oben. Selbst wenn die Annahme recht hätte, daß die abwärts führende Treppe mit ihren Begleitreliefs erst in eine spätere Zeit gehörte, so mußte auch vorher schon zu den Göttern des Bildes irgendwie abgestiegen werden, vielleicht gar auf Leitern oder ähnlichem. Das muß seinen Grund in etwas anderem gehabt haben als vielleicht in der Tatsache, daß hier die Felsformation besonders günstig für die Steinmetzarbeit war. Ich suche den Grund darin: So war es, weil eben die Götter so waren, daß der Mensch erst zu ihnen hinauf und dann doch wieder hinunter

mußte! Diese Götter wohnten also nicht in freier Luft auf der Spitze; wäre es so gewesen, dann hätte eine Gipfelplattform bessere Dienste getan. Die alten Götter Elams waren aber noch keineswegs so spiritualisiert wie die späteren iranischen Mächte, deren eigentlicher Ort der Himmel war und deren Verehrung sich deshalb sachgemäß auf offenen Höhen abspielen konnte. Diese alten Gottheiten Elams wohnten zwar auch auf den Höhen, auf recht unzugänglichen zumal, aber dort wohnten sie im Berg, nicht auf ihm. Sieht man genauer zu, auch jetzt im hellen Licht, das keinen Schatten wirft, so erkennt man, daß die Wand des Reliefs doch verhältnismäßig tief ausgehauen werden mußte; eigentlich wirkt das ganze wie eine Art Nische, wenn nicht gar Grotte, gewachsene Steinleisten hängen wie ein Vordach über der Reliefwand.

Der Mensch kann zu allen Zeiten, was er wirklich will, und das heißt, was er im Grund muß. Gerade für die Religion gilt das. Diese Götter mußten in ihrer Gipfelhöhe gesucht werden, hier nur, in ihrer wirklichen Nähe, war der Kult wirksam. Und deshalb ist das Relief da, wo es ist.

Sieht man es so, und ich kann es nicht anders sehen, dann findet sich auch mit einem Mal eine durchgehende Verbindungslinie zu weit späteren religionsgeschichtlichen Phänomenen im Iran. Gewiß nicht zur achaimenidischen Theologie, auch nicht zum reinen Zarathustrismus, wohl aber zu jenen Richtungen, die danach wieder zur Durchsetzung kamen, zu jenen Mysterien also, die die dunkle Seite des Seins bejahten und sie in das Erlösungsgeschehen einbezogen. Und mit einem Mal steht wieder Mithra vor unserem inneren Auge, der Felsgeborene, und Zervan, der Herr der Schlange und der Ewigkeit.

Trotz des hellen Lichts über dem rötlichen Gestein ist der Schlangenthron deutlich zu sehen, auf dem Humban sitzt. Nur auf Herzfelds alter Skizze freilich ist deutlich genug zu sehen, daß der Gott den Schlangenkopf in den Händen hält, ihn dem Opfernden entgegenhaltend. Nehmen wir es wieder ernst: vielleicht haben auch Schlangen zu dem Kult gehört, der hier oben zelebriert wurde? Ausgeschlossen ist das keineswegs; die Erinnerung etwa an die minoische Religion des zweiten Jahrtausends genügt schon, mehr noch die an Tilmun, aber auch an Timna auf der Sinaihalbinsel, wo eine kleine Goldschlange auf dem Altar gefunden wurde [75]. Was immer hier noch erwogen werden könnte: etwa ob Schlangen auch in den Abgrund geworfen worden sind — wir müssen es auf sich beruhen lassen; aber wir müssen den Verweis auf einen irgendwie gearteten Schlangenritus wenigstens aussprechen. Denn das Symbol der Schlange ist lebendig genug, heute

noch, jeder Träumer kennt es. Wir lassen es genug sein mit dem, was wir sehen: hier war die Verehrungsstätte von Hochgottheiten, die zugleich Götter der Tiefe waren.
Bergeshöhe, Bergesinnen, paradiesisches Wasser, all dies gehörte hier zu einem Bild zusammen, in dem sich die in der Religion erlebte Einheit von göttlicher Macht und natürlicher Landschaft augenfällig ausdrückt. Merkwürdig, daß die Perser, die sich doch bei Naqsch i Rustam so bewußt an die elamische Überlieferung anzuschließen, ja geradezu in deren altes Heiligtum einzuschmiegen verstanden, Kurangun abseits liegen ließen. Doch wahrscheinlich war dieser Paradiesberg zur persischen Zeit längst in Vergessenheit geraten — was übrigens wiederum dafür spräche, daß auch das Treppenrelief schon in die Frühzeit datiert werden muß. War Naqsch i Rustam das Grenzheiligtum der Elamer im iranischen Hochland, so war Kurangun für sie sicherlich der Mittelpunkt von Anshan, aus dem ihre erhabensten Götter stammten, und mit ihnen nicht zuletzt die heilige Schlange. Sie sahen es so, daß von hier alle Fruchtbarkeit ausging, die der Herden zumal, und so auch alle Kultur hier ihre göttliche Wurzel hatte und demnach auch das Reich und das sakrale Königtum. Rundum ist von diesem an sich nicht hohen und dennoch alles zentral beherrschenden Gipfel aus gesehen alles eine einzigartige Harmonie von rotem Gefels, grünem Fruchtland, silbernem Wassergeäder und blaugoldner Himmelshöhe. Kein Zufall, daß hier ein Paradiesberg gesehen wurde. Hier wohnten die Götter, die über Leben und Tod herrschten. Ist es nicht, als hausten sie noch hier?

## *Anmerkungen*

Von Gustav Menschings neueren Werken sei besonders auf die folgenden hingewiesen, in denen der Gedanke materialer Toleranz zwischen den Hochreligionen in eindrucksvoller Weise vertreten wird: Die Religion, Stuttgart 1959; Die Religionen und die Welt. Bonn 1949; Die Weltreligionen, Darmstadt o. J.; Der offene Tempel, Stuttgart, 1974.

1 Zu den haufig besuchten Statten wie zum Ganzen der altiranischen Religions- und Geistesgeschichte verweise ich auf meine Darlegungen in dem Aufsatz „Der Geist Altirans", Karawane-Taschenbuch Iran, Ludwigsburg 1968; hier auch die allgemeine Literatur, die ich in dem hier vorgelegten Ergänzungsaufsatz nicht mehr zu nennen brauche.

2 S. hierzu den Aufsatz von Elfriede Storm, Antike Welt 1974, S. 35 ff.

3 S. hierzu Takht-i-Suleiman. Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen 1959, hrsg. v. Hans Henning von der Osten und Rudolf Naumann, Berlin 1961. — Naumann, R. — Huff, D. — Kleiss, W. — Boehmer, R. M. — Wiegartz, H.: Takht-i-Suleiman und Zendan-i-Suleiman. Vorl. Bericht über die Ausgrabungen i. d. Jahren 63/64, Archäolog. Anzeiger 1965 (Beiblatt z. D. Archäolog. Inst. Bd. 80/1965, Berlin 1965/66).

4 Archäolog. Anzeiger 85, Sp 643 ff. (Naumann).

5 Arabisierte Form des mittelpersischen Namens Djîz.

6 Archäologisch nicht nachweisbar, so wenig wie die Zerstörung durch Kaiser Herakleios 624; s. v. d. Osten — Naumann, S. 64 f.

7 S. v. d. Osten — Naumann, S. 34.

8 Arch. Anz. 65, Sp. 623/24.

9 In einer parsischen, sich auf einen alten Pahlewi-Text stützenden Kultanweisung heißt es: „Wenn man sich des Feuers bedient und die Arbeit beendet ist, soll man es aufsammeln. Man soll ihm eine Flamme entnehmen, sie woandershin verbringen und das Übrige zum Brand des Varhrân-Feuers tragen." So nach Jacques Duchesne-Guillemin, Symbolik des Parsismus, Stuttgart 1961, S. 53.

10 7,5 m Seitenlänge beim Zentralraum, 5 m Innendurchmesser des Kreuzraums (v. d. Osten — Naumann, S. 64).

11 Arch. Anz. Sp. 662 (Naumann).

12 So jetzt nach Arch. Anz. 65, Sp. 656 („Aufbewahrungsraum des Feuers", Naumann).

13 S. v. d. Osten — Naumann, S. 60.

14 Näheres in meinem Iran-Aufsatz S. 71 f.

15 Die Ableitung aus dem Aramäischen gbr trifft schwerlich zu (gegen Alfons Gabriel, Die religiöse Welt des Iran, Graz 1974, S. 51).

16 S. bes. Geo Widengren, Die Religionen Irans, Stuttgart 1965; ders., Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit, Köln und Opladen 1960.

17 Lars-Ivar Ringbom, Graltempel und Paradies, Stockholm 1951.

18 Bes. gegen Carsten Colpe, der hier der in der Theologiegeschichte seit vielen Jahrzehnten eingebürgerten Tendenz folgt, das Spätjudentum und Frühchristentum möglichst von jedem „Verdacht" iranischer Beeinflussung fernzuhalten; s. Sven S. Hartman, Iran, in: Theologie und Religionswissenschaft, hrsg. v. Ulrich Mann, Darmstadt 1973.

19 v. d. Osten — Naumann, S. 64.

20 Arch. Anz. 65, Sp. 656 (Naumann).

21 Man vergleiche Ringbom Abb. 36 (S. 105) mit den Planen und Rekonstruktionen im Arch. Anz. 65, bes. Sp. 623 f., 699 f., Abb. 4, 5, 28.

22 Arch. Anz. 65, Sp. 656 f.

23 Ringbom S. 245.

24 Möglicherweise nach den Sinterablagerungen der Ufer.

25 S. hierzu Ringbom S. 263 ff.

26 Z. folgenden Widengren, Kulturbegegnung S. 68 ff. — Es handelt sich bei diesen Quellen vor allem um das sogenannte Opus Imperfectum in Matthaeum, Migne SG LVI, und die syrisch-christliche Chronik von Zuqnîn, die von Widengren a. a. O. eingehend analysiert werden.

[27] Widengren a. a. O. S. 80 stimmt der Identifizierung Ringboms von Hara Barzaiti mit Shīz ausdrücklich zu.

[28] Dies ist übrigens auch der Sinn der Stelle in der biblischen Schöpfungserzählung 1. Mose 1. 26.

[29] S. hierzu das große Fresko im Louvre.

[30] Widengren, Kulturbegegnung S. 79.

[31] Duchesne-Guillemin, Symbolik S. 89.

[32] ebd.

[33] Symbolik S. 91; Darstellung der sasanidischen Kronen im Tafelband zu Symbolik des Parsismus, bearb. v. Josef Bauer, Stuttgart 1973, S. 100 ff.

[34] S. hierzu Friedrich Karl Dörner, Kommagene — Ein wiederentdecktes Königreich, Gundholzen/Böblingen 1967.

[35] S. hierzu die grundsätzlich immer noch gültigen Darstellungen von Eduard Norden, Die Geburt des Kindes, Nachdruck Darmstadt 1958, und von Hermann Usener, Das Weihnachtsfest, Nachdruck Bonn 1969.

[36] Widengren, Kulturbegegnung S. 73.

[37] Dial. 78.

[38] S. hierzu Hans Jonas, Gnosis und spätantiker Geist, Göttingen 1964; ferner die in Bezug auf die Herkunft der Gnosis in mancher Hinsicht widereinanderstehenden Auffassungen, die in den Beiträgen von Gilles Quispel und Sven S. Hartman in dem Sammelband Theologie und Religionswissenschaft, hrsg. v. Ulrich Mann, Darmstadt 1973, vertreten werden.

[39] Dieses Bild bezieht sich auf einen Grundgedanken des Buches von Gustav Mensching, Stuttgart 1974; es ist auch der Grundgedanke meines Buchs Die Religion in den Religionen, Stuttgart 1975.

[40] S. hierzu das in mancher Hinsicht aufschlußreiche Buch von Otto Rahn, Kreuzzug gegen den Gral, Stuttgart 1964.

[41] Vgl. hierzu Walther Hinz, Zarathustra, Stuttgart 1961, S. 74 f.

[42] S. zum westlichen Mithrazismus Maarten v. Vermaseren, Mithras, Urban Bücher 83, Stuttgart 1965: immer noch eine der besten Monographien (das Vorwort der Übersetzerin ist nicht ganz geglückt).

[43] Ich habe die gegenseitigen Beziehungen zwischen dem Psychischen und dem Religiösen eingehend dargestellt in meinem Buch Einführung in die Religionspsychologie, Darmstadt 1973; hierbei kommt es vor allem darauf an, daß man aus der gegenseitigen Beeinflussung zwischen Psyche und Religion nicht jene kurzschlüssige einseitige Abhängigkeit mache, etwa im Stil der beliebt gewordenen aber oft zu wenig verstandenen Projektionslehre Feuerbachs: also ist jede mythische Gestalt „nur" Ergebnis subjektiver Postulate und Sehnsüchte. Als wäre die Psyche nicht auch durch den Mythos der Jahrtausende entscheidend bestimmt! — Eine umfassende synoptische Analyse dieser Beziehungen lege ich vor in meinem neueren Buch Die Religion in den Religionen, Stuttgart 1975.

[44] S. hierzu Hermann Usener, Das Weihnachtsfest, Nachdruck Bonn 1969.

[45] Matth. 2; Luk. 2.

[46] Widengren, Kulturbegegnung S. 83.

[47] Die Ausgräber denken an „durchschimmernde Steinplatten" in den hochgelegenen Fensteröffnungen des Feuertempels (Arch. Anz. 65, Sp. 634).

[48] Zarathustra S. 149 ff.

[49] Arch. Anz. 65, Sp. 787, 728.

[50] Arch. Anz. 65, Sp. 728 ff.

[51] Zitat bei Widengren, Kulturbegegnung S. 79.

[52] Elfriede Storm, Antike Welt 1974/2, S. 42.

[53] Die Stadt Hattusa, vom hethitischen König Anitta verflucht, war schon ein Jahrhundert später die Hauptstadt des Großreichs.

[54] Roman Girshman, Iran — Parther und Sasaniden, München 1962, S. 24.

[55] S. Sven Hedin, Zu Land nach Indien, Leipzig 1910.

[56] S. hierzu wie zu den früheren Bräuchen der Dakhmabeisetzung (bzw. -aussetzung) Symbolik des Parsismus, Tafelband, bearb. v. Josef Bauer, Stuttgart 1973, S. 20 f.; Aufsicht und Längsschnitt eines Dakhmas, S. 126 f.

[57] V. 56; Übersetzung v. Karl F. Geldner.

[58] S. Widengren, Religionen S. 349 f.

[59] So mit Duchesne-Guillemin, Symbolik S. 16.

[60] S. hierzu meine ausführlicheren Darlegungen in Das Christentum als absolute Religion, 3, Darmstadt 1974, S. 48 ff.

[61] Näheres zur indischen Religionsentwicklung habe ich dargelegt in meinen Aufsätzen im Karawaneheft Indien, Ludwigsburg 1973. — Glasenapp (s. Helmuth von Glasenapp, Die fünf Weltreligionen, Düsseldorf/Köln 1967, Einleitung) begnügt sich im Grund mit der, natürlich mit Einschränkungen richtigen Feststellung des religiösen Strukturunterschieds beiderseits des Hindukusch; darüberhinausgehend habe ich in meinem Buch Die Religion in den Religionen, Stuttgart 1975, bes. S. 97 ff., 123 ff., versucht, historische Gründe für die indische Sonderentwicklung zu erschließen.

[62] S. hierzu meine Darlegungen in dem Aufsatz Der Geist Altirans, Karawane-Taschenbuch Iran, Ludwigsburg 1968. — Zur altiranischen Makrokosmik s. Widengren, Religionen S. 8 ff.

[63] S. neuerdings hierzu L. van den Berghe, Archéologie de l'Iran Ancien Leiden 1959, S. 57 f.; ferner Walther Hinz, Das Reich Elam, Urban Bücher 82, Stuttgart 1962, S. 42 ff., Abb. T. 5; Walther Hinz, Persia, Cambridge 1963, S. 32 ff. — Abb. des Reliefs von Naqsch i Rustam ebd. T. 6, ferner bei Hans Henning von der Osten, Die Welt der Perser, Stuttgart 1956, T. 10, und bei Roman Girshman, Iran — Parther und Sasaniden, München 1962, Abb. 212.

[64] S. hierzu Walther Hinz a. a. O.; ich verweise ferner auf meine Interpretation der elamischen Religion in Theogonische Tage, Stuttgart 1970, S. 259 ff.

[65] S. Geoffrey Bibby, Dilmun, Hamburg 1973.

[66] So mit von der Osten, Welt der Perser, S. 27: „Der Schlangengott geht wohl auf uralte Anschauungen des Hochlandes zurück."

[67] Die Stierseele klagt vor Ahura Mazdâ, Yasna 29; s. hierzu meine Ausführungen im Aufsatz Der Geist Altirans.

[68] Zit. nach Bibby a. a. O. S. 86

[69] S. Widengren, Religionen, S. 8 f.

[70] Darstellung Symbolik des Parsismus, Tafelband, Abb. 45 f.

[71] S. hierzu und zum folgenden Symbolik des Parsismus S. 36 ff.

[72] Kulturbegegnung S. 17, Anm. 57.

[73] S. hierzu meine Ausführungen in Der Geist Altirans S. 77.

[74] Das Reich Elam, S. 43.

[75] S. hierzu Beno Rothenberg, Timna, Bergisch Gladbach 1973.